

1
SAP



SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *Itinerario de la inteligencia a la verdad.*
II. - *La gradación del conocimiento* .. 163

ARTICULOS

- FRANCISCO UGARTE CORCUERA: *Estudio sobre la esencia.*
(1ª parte) 171
- OCTAVIO N. DERISI: *Ser, entender y acto* 195
- MARIO E. SACCHI: *Pedagogía y filosofía* 209
- OMAR ARGERAMI: *Filosofía y teatro* 225

NOTAS Y COMENTARIOS

- LUISA F. R. ALSINA DE GARCÍA: *Sobre el ser que no es "el ser en cuanto ser"* 231

BIBLIOGRAFIA

- CATALDO DI NAPOLI: *Dove va la civiltà industriale* (Daniel Gamarra), p. 237;
- DOROTHEE SÖLLE: *Sufrimiento* (Teresa Vilgré-Le Madrid), p. 238; OCTAVIO
- NICOLÁS DERISI: *Esencia y vida de la persona humana* (G. Bortolaso), p. 239.

Año XXXVI

1981
(Julio - Setiembre)

INGRESADO
Nº 941
M F N
Nº 71 (CONT. 176)
BIBLIOTECA DE CIENCIAS
SOCIALES Y ECONOMICAS

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA
Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

ITINERARIO DE LA INTELIGENCIA A LA VERDAD

II. - LA GRADACION DEL CONOCIMIENTO

1. La intuición sensitiva

Los sentidos exteriores nos ponen en contacto inmediato con la realidad material circundante. Se trata de una verdadera intuición de esa realidad. La intuición es un conocimiento: 1) de algo real existente, 2) aprehendido inmediatamente —sin medios, es decir, sin imágenes ni otros intermediarios—, y 3) y tal cual él es en su realidad individual existente.

Los sentidos externos —la vista, el oído, el tacto, etc.— perciben la realidad material existente de un modo intuitivo, es decir, de una manera inmediata, sin imágenes, tal cual ella es y existe. Así la vista aprehende “esto coloreado”, “esto blanco”, etc. El color concreto está presente por sí mismo en la vista. Del mismo modo conoce el oído, aprehende “este sonido determinado”. El sonido concreto es aprehendido inmediatamente, está presente por sí mismo en el oído.

Conviene advertir y no confundir la intuición sensitiva con la percepción. Esto supone la incorporación de imágenes y conceptos, guardados en la memoria, al dato de la intuición sensitiva. Así cuando vemos desde lejos un objeto o persona conocida, no percibimos todos sus rasgos con la intuición. Otro tanto sucede con la lectura rápida, que no capta todas las letras. Los recuerdos anteriores sensitivos e intelectivos se añaden e incorporan a los datos inmediatos de la intuición sensible y nos ayudan así a una visión más acabada del objeto.

El error cabe en la percepción, si al dato se incorporan imágenes y recuerdos que no le corresponden. Es el error que cometemos cuando confundimos una persona por otra o leemos una palabra en lugar de otra. En cambio, en la intuición sensitiva sólo hay presencia de un dato real existente, inmediatamente dado, sin deformación alguna posible. Sin embargo, intuitivo como es, el conocimiento sensitivo aprehende la realidad material concreta y

¹ En cuanto el concepto objetivo es la presencia misma del objeto en la mente de un modo inmaterial, puede decirse con Maritain, que es intuitivo. Otro tanto sucede con el juicio que ve su identidad con el sujeto: Puede llamarse intuitivo porque la inteligencia ve y afirma inmediatamente una identidad real de sujeto y objeto.

Pero no son rigurosamente hablando intuitivos, porque el objeto no está aprehendido inmediatamente en su realidad concreta existente y sin intermediarios lógicos.

existente desde su presencia fenoménica: "esto coloreado o azul", "esto sonoro, o tal sonido", etc.

El ser del objeto conocido está dado en este conocimiento inmediato de los sentidos, pero no está formalmente aprehendido o como tal. Se trata de una aprehensión material y no formal o explícita del ser. En el carácter concreto de "esto sonoro" está inmediatamente presente el ser, pero los sentidos no lo captan explícitamente como tal. Así como el contenido de una carta para quien la transporta no es conocido; así también el contenido ontológico del dato, el ser que sustenta y hace concreto el fenómeno —"esto sonoro"— está en el dato de los sentidos, pero no aprehendido en su formalidad propia o como ser.

2. El concepto de la inteligencia

A la inteligencia está reservado el penetrar y develar el ser formalmente tal, obscuramente contenido en el dato de la intuición sensitiva. Porque, según veremos más adelante, lo que impide la cognoscibilidad explícita del ser de la realidad material concreta es precisamente su materia. Esta constituye la potencia pasiva, que sumerge al acto de ser en las tinieblas de su no-ser.

Para que el ser, inmerso en la potencia de la materia, pueda llegar a ser aprehendido, menester es despojar su acto de la materia, es necesaria la abstracción, que sólo un conocimiento superior a la materia, espiritual, puede realizar.

De hecho, la inteligencia aprehende, desde el dato sensitivo, su ser o acto esencial bajo algunas de sus notas; separa el acto del ser o esencia, de su materia que impide su inteligibilidad en acto, y lo coloca así en el acto inteligible o capaz de ser inmediatamente aprehendido por ella. Así frente al objeto el elemento concreto de Juan o Pedro, la inteligencia descubre el ser o concepto de hombre. Lo mismo sucedería con el concepto de animal, de mesa, etc., tomados de la realidad inmediata. Los seres materiales son aprehendidos en su acto de ser, en su acto esencial, dejadas de lado sus notas materiales concretas —que constituyen su individuación y que impiden su inteligibilidad en acto.

Por eso, el objeto inmediato es la inteligencia, el concepto, el ser o esencia inmaterial de las cosas materiales, presente en la mente bajo algunos de sus aspectos, con prescindencia de sus notas individuantes materiales, es siempre abstracto vg. "hombre", "mesa", etc.

El ser es aprehendido inmediatamente en el dato sensitivo, tal cual es él, pero sólo bajo algunos de sus aspectos, sin las notas materiales concretas o individuantes y sin su existencia o acto de ser.

De aquí que el concepto, si bien es una faceta del mismo ser inmediatamente aprehendida en su trascendencia, presente en la mente tal cual ella realmente es, sin embargo no es una intuición. Para serlo le falta, primeramente la aprehensión de la realidad, tal cual ella realmente es en su ser individual y,

en segundo lugar, el que esta realidad sea aprehendida como existente o en su acto de ser. Así, cuando pienso en "hombre", sólo están presentes en mi mente, de un modo inmediato, las notas esenciales de "animal racional", pero no hombre alguno individual, como Juan o Pedro, ni tampoco el que esta esencia exista en un hombre real.¹

El concepto es real sólo en ciertos aspectos o notas del ser o esencia, inmediatamente dadas en la inteligencia. Por este carácter abstracto, desvinculado de la realidad concreta existente de donde fue tomado, el concepto, si bien es el principio indispensable del conocimiento intelectual —es decir, sin él, no se podría conocer—, por sí sólo no basta para conocer la realidad existente inmediata, y menos aún la mediata. Muy poco conocería la inteligencia, si su aprehensión se limitara al concepto, tal como "hombre" animal", etc.

Para conocer o aprehender el ser en su realidad existente, tal cual él realmente es, es menester otra operación de la mente: el juicio.

3. El juicio

Mediante esta operación la inteligencia compara el concepto con la realidad y ve o aprehende si realmente se identifica aquél con ésta. Recién cuando el entendimiento devuelve e integra el concepto objetivo —el aspecto del ser abstractamente aprehendido— en la realidad concreta, y ve que se identifica o no con ella, conoce. Vg.: "Juan es hombre", "esto es mesa". El juicio identifica —o separa— las notas abstractamente conocidas del ser con la realidad concreta. De este modo ésta es iluminada o aprehendida en lo que ella realmente es: "esto es una mesa".

En el juicio las notas esenciales son devueltas e identificadas con la realidad concreta, de donde habían sido abstractamente tomadas. En el acto del juicio, la mente tiene presente ante sí la realidad o ser del concepto objetivo y la realidad concreta, con la cual aquél se identifica o no.

Para afirmar o negar la conveniencia o identidad del concepto con la realidad, la inteligencia tiene que verla, tener evidencia de la misma. Como se trata de términos objetivos inmediatamente dados, cuando se ve con evidencia su identidad —o su disparidad o no identidad— la mente no puede equivocarse en esa afirmación o negación.

Tales son los juicios de existencia, que son el comienzo real del conocimiento intelectual: "Juan es hombre", "esto es una mesa", "la mesa es dura o es marrón".

Más adelante, la inteligencia comparará un concepto con otro, para explicitar las notas en él implícitamente contenidas. Así del concepto de triángulo extraerá que él vale dos rectos. El concepto de dos rectos está incluido e identificado con el triángulo.

El conocimiento a priori —de causa y efecto, de lo que primeramente es de lo que se sigue de él—, como es el de las matemáticas, si bien es un raciocinio, llega a una conclusión que es un juicio, en que se identifican —o excluyen— dos conceptos.

Hay pues, dos clases de juicios: unos sintéticos, los primeros que formula la inteligencia, cuando, mediante la experiencia identifica un concepto con la realidad: esta “mesa es marrón”. Sólo apoyada en la experiencia —a través del sentido interno de la aestimativa— la inteligencia puede formular estos juicios, que, por eso, son siempre a posteriori.

En cambio, los juicios analíticos son formulados por la inteligencia, apoyada en la sola consideración o análisis de un concepto. Con la visión inmediata de las notas contenidas en un concepto o esencialmente exigidas por él, la inteligencia formula inmediatamente el juicio. El juicio que formula esta identidad de las notas contenidas o exigidas por un concepto, es analítico, y, por eso mismo, a priori o sin necesidad del apoyo en la experiencia.

Conviene advertir que el juicio analítico no es sólo aquél cuyo predicado está formalmente contenido —o excluido— del concepto del sujeto del juicio, como pretende Kant; sino también aquél, en que el predicado está esencialmente exigido por el concepto del sujeto. Tal es el juicio de causalidad: “lo que comienza a existir ha de tener una causa”. El predicado no está contenido, pero sí esencialmente exigido por el concepto del sujeto y, por eso, es analítico y a priori, y no sintético a priori, como pretende Kant.

La mente humana avanza develando o abstrayendo continuamente nuevos aspectos de la realidad o de otro concepto, y devolviéndolos a esa realidad, o a ese concepto. Con juicios sintéticos y analíticos, el entendimiento va develando el ser o verdad contenidos, ya en la realidad, ya en otro concepto.

Así, con sucesivos conceptos reintegrados bajo la mirada de la inteligencia, con su identidad u oposición, ella va penetrando o develando más y más en el ser o verdad de las cosas y de los contenidos conceptuales. Dividendo et componendo, dice Tanto Tomás, la inteligencia descubre las verdades de hecho o empíricas, y las verdades de derecho y analíticas, que necesariamente se derivan del análisis del sujeto, y que al principio expresan el ser y sus exigencias y que rigen todo conocimiento, aun el de las verdades empíricas o a posteriori.

El concepto recién cumple su misión cuando es integrado en el juicio y se presenta como un aspecto perteneciente al objeto real o a otro concepto, según se trate de juicios sintéticos a posteriori o de juicios analíticos a priori.

El juicio es, pues, la operación central de la inteligencia: recién con él y en él se conoce o se aprehende el ser o verdad de las cosas y de los principios.

El hombre, precisamente porque no es un espíritu puro, no conoce con un acto intuitivo simple de la inteligencia; como animal, su conocimiento comienza por los sentidos, el único conocimiento intuitivo que él posee. Por eso los primeros juicios son entre esas verdades de hecho.

Los juicios analíticos ya están presentes en la mente desde los primeros juicios, ya que sin ellos no se podría pensar ni formular los juicios sintéticos. Pero el conocimiento formal o expreso de los mismos es posterior. Sólo después de formular los primeros juicios sintéticos de existencia, de la realidad concreta material, por reflexión o retorno sobre sí misma, la inteligencia analiza los conceptos y extrae a priori sus contenidos y formula así los principios analíticos del ser, que rigen y gobiernan todos los juicios o conocimientos.

Desde estos datos concretos —que incluyen implícitamente el ser de las cosas materiales— la inteligencia abstrae el ser o esencia, y lo coloca en acto inteligible, al dejar de lado las notas materiales existentes. Por eso, este primer contacto de la inteligencia con el ser es objetivamente inmediato, pero ya dijimos que no es intuitivo.

El juicio viene a suplir de una manera imperfecta la intuición, de que carece la inteligencia. En lugar de un acto simple, que aprehende directa e inmediatamente el ser espiritual la inteligencia necesita recomponer el concepto abstracto o separado del ser material concreto, con éste, necesita identificarlos —o separarlos— con la afirmación —o negación— del juicio.

De aquí que el ser primera e inmediatamente aprehendido no será el ser espiritual o enteramente inmaterial, sino el ser de las cosas materiales, abstracta o inmaterialmente aprehendido.

Y por eso también, ningún juicio puede conocer exhaustiva o totalmente el ser o verdad o inteligibilidad del objeto; porque los conceptos abstractos, integrados con la realidad, nunca pueden agotar con indefinidos aspectos esa realidad concreta. Por más aspectos abstractos o conceptos que se tomen de una realidad, ellos nunca llegan a agotar la inteligibilidad de la misma.

De lo cual se sigue también que no hay intelección o aprehensión intelectual del ser singular; porque el ser singular material —punto de partida objetivo del conocimiento— no es inteligible en acto a causa de la materia que lo sumerge en la obscuridad de la potencia. Para aprehenderlo la inteligencia necesita despojarlo de sus notas materiales, que son precisamente las que lo individualizan, y lo que resta como objeto inteligible es sólo el aspecto abstracto o concepto.

El juicio es, pues, el conocimiento específico del hombre, el modo o instrumento mental con el cual solamente puede él aprehender el ser o verdad de las cosas.

El es espiritual, como toda actividad de la inteligencia, es decir, aprehensión formal del ser o esencia inmaterial de las cosas materiales —por los cuales después es capaz de aprehender los mismos entes espirituales—; pero este ser inmaterial no es captado inicialmente en un ser espiritual o totalmente espiritual, sino en un ser material, en los datos de la intuición sensitiva. El juicio supone siempre y se apoya en el conocimiento sensitivo orgánico material (Santo Tomás).

De aquí que el juicio sea el conocimiento intelectual o espiritual de un espiritual que también es material o animal y, como tal, comienza aprehendiendo la realidad con el conocimiento orgánico material de la sensación. Brevemente, el juicio expresa el conocimiento de un ser espiritual, que es primeramente animal.

El juicio implica, pues, la nobleza del espíritu y la pobreza de la materia, expresa la inmaterialidad de un espíritu encarnado. Sólo un animal racional aprehende el ser o verdad inmaterial inicialmente en las cosas materiales, por abstracción de los conceptos inmateriales, integrados luego en la unidad del ser, precisamente por el juicio.

Esto indica un conocimiento espiritual, esencialmente superior e irreducible a los sentidos, pese a su dependencia de ellos, no intrínseca o subjetivamente en su actividad espiritual, sino en razón de su objeto, desde donde comienza a conocer o aprehender el ser inmaterial: los datos de la intuición sensitiva.

En síntesis, el juicio expresa el modo de entender propio del ser del hombre: de una unidad substancial y personal de espíritu y materia.

4. El raciocinio

Con sólo el juicio el hombre no podría traspasar el conocimiento del mundo circundante de los entes materiales y el conocimiento inmediato de su propia existencia.

Para llegar a conocer los seres, exigidos por la existencia de los seres materiales y del propio ser del hombre, pero trascendentes a él; y para llegar a ahondar en la esencia de estos mismos seres materiales y del propio hombre, la inteligencia necesita echar mano de una tercera actividad u operación que es el raciocinio.

Desde un ser o esencia determinada, el raciocinio llega a develar otro ser o notas esenciales, no inmediatamente dadas, pero sí exigidas por aquel ser o esencia. De dos o más juicios o verdades, con el raciocinio el entendimiento llega a descubrir una nueva verdad, que no estaba inmediatamente dada. Los juicios de que parte el raciocinio son las premisas o principios, de cuya verdad aprehendida parte; y el nuevo juicio o verdad a que llega es la conclusión.

Los raciocinios pueden ser a posteriori: de una realidad existente inmediatamente dada llegan a otro ser, sin el cual aquella realidad no tendría razón de ser, no podría ser. Es el raciocinio de efecto a causa.

Mediante este juicio la inteligencia trasciende la realidad inmediatamente conocida, llega a develar otra realidad, oculta inicialmente a su mirada, sin la cual aquella realidad primera no tendría razón de ser y no existiría. Un mundo nuevo aparece así ante la inteligencia mediante el raciocinio.

De este modo, desde la existencia contingente o sin razón de ser en sí misma —desde los seres mundanos— la inteligencia llega a descubrir la existencia de la Causa primera o Ser necesario, sin el cual los seres contingentes no tendrían razón de ser y de existir y de hecho no existirían. Así llega a conocer el Ser necesario o el Ser que existe por sí mismo, el Acto puro de Ser o existir, es decir Dios, ya que sin El no habría razón de ser en ningún ser contingente y nada existiría.

También de un modo determinado de obrar de los seres materiales, inmediatamente dados, y del propio ser del hombre, mediante el raciocinio, la inteligencia llega a develar un mundo nuevo, no dado inmediatamente a su mirada: el de la esencia inmaterial del ser material y del compuesto material y espiritual substancialmente unido del propio hombre.

También el raciocinio puede ser a priori, según que desde un ser conocido —causa— descubre las notas en él contenidas, v.g. la deducción de las verdades o teoremas de las matemáticas desde sus principios.

Lo importante es poner de manifiesto que tanto por la vía descendente o a priori —desde la causa al efecto—, como por la vía ascendente o a posteriori —del efecto a la causa—, el raciocinio mediante la conjunción de dos o más juicios o verdades llega a un nuevo juicio o conclusión y enriquece al entendimiento con una nueva verdad. El raciocinio es un movimiento de la inteligencia, que, insertado en el ser o verdad de dos o más juicios, evidentemente vistos o aprehendidos, deduce o induce —según sea a priori o a posteriori— un nuevo juicio, una nueva verdad trascendente, más allá de aquellas verdades conocidos desde las premisas.

5. Conclusión

La inteligencia, pues, avanza siempre en busca de un nuevo ser o verdad, expresado en un nuevo juicio: ya partiendo de los conceptos que se unen o identifican con la realidad o con otro concepto; ya desde distintos juicios, que se vinculan entre sí mediante el raciocinio, y terminan en un nuevo juicio o verdad, expresada en la conclusión.

Desde el concepto o desde el raciocinio, la inteligencia está esencialmente ordenada a la formulación de un juicio; porque sólo mediante él conoce o aprehende el ser o verdad trascendente e inmanente.

Por vía de composición conceptual, la inteligencia penetra más y más en el conocimiento del ser, mediante el juicio al que arriba, y que aprehende y expresa ese ser o verdad trascendente a su acto.

Lo importante, en este punto final, es subrayar que en todos estos momentos de su actividad: conceptos, raciocinio y juicio, la inteligencia está articulada y alimentada en todos y cada uno de sus pasos por el ser o verdad trascendente. No se trata, pues, de imágenes o esquemas subjetivos inmanentes.

frente a una realidad trascendente inalcanzada, sino, por el contrario de un ser trascendente que está presente e ilumina con su verdad o inteligibilidad a la inteligencia en todos sus actos.

Todo este artefacto lógico de conceptos con sus raciocinios y juicios, está iluminado, organizado y determinado en todos sus pasos por la verdad o inteligibilidad del ser trascendente, presente en cada uno de estos actos.

La inteligencia no actúa ni tiene sentido siquiera sino como actividad intencional, en el concepto, en el juicio y en el raciocinio, como aprehensión de un objeto que desde su alteridad ontológica, como luz o verdad trascendente, la determina, ilumina, guía y estructura en todos sus pasos.

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

ESTUDIO SOBRE LA ESENCIA

El objeto del presente trabajo consiste en abordar el tema de la esencia según el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

Se comenzará con una breve presentación de la historia del término esencia, que pondrá de manifiesto el modo en que este vocablo se introdujo en la filosofía occidental.

En un segundo apartado nos referiremos a las interpretaciones de Avicena y Averroes sobre la esencia, por la especial influencia que produjeron en la concepción tomista en torno a este problema.

A partir de estos precedentes, abordaremos el análisis de la esencia en la realidad, desde dos perspectivas distintas pero complementarias. La primera —objeto del tercer apartado— se centra en el análisis de cada uno de los elementos que constituyen la estructura esencial, y en el modo como se relacionan para constituir la unidad de la esencia. En este nivel de consideración Santo Tomás sigue a Aristóteles, apoyando su argumentación en la doctrina del acto y la potencia.

La segunda perspectiva será desarrollada en el último apartado y es la que puede considerarse como exclusivamente tomista. En efecto, Santo Tomás confiere al planteamiento aristotélico sobre la esencia un ulterior fundamento de carácter trascendental, por medio del acto del ser y de la doctrina de la participación. Esta nueva perspectiva posibilita, consecuentemente, una consideración de la esencia estrictamente metafísica.

I. HISTORIA DEL TÉRMINO "ESENCIA"

La palabra castellana *esencia* traduce, desde el año 1438¹ el término latino *essentia*, que fue introducido como traducción del griego *ousía*.

Parece que fue Plauto², filósofo del siglo de Augusto, el primero en emplear la palabra latina *essentia* como sinónimo de *ousía*, aunque Quintiliano

¹ Conf. COROMINAS, J. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 1961, p. 518.

² El estudio de G. E. PONTERRADA sobre "Los nombres del ser", en *Sapientia*, Buenos Aires, 1970 (25), pp. 22-52, desarrolla, desde un punto de vista histórico, las nociones referentes al ser, entre las que se incluye la de esencia. Recogemos en este apartado algunos resultados de su valiosa investigación, sobre el tema que nos ocupa.

(siglo I) afirma que fue introducida por Sergio Flavio, y la considera "dura" y poco elegante³. Séneca (2-66), en cambio, asegura que el verdadero autor de esta voz es Cicerón y, aunque tampoco a él le gusta la palabra, no encuentra otra mejor para expresar la cosa real que posee una naturaleza, es decir, la *ousía*⁴.

Es oportuno señalar brevemente lo que Platón y Aristóteles entendieron con la palabra *ousía*. Para Platón, la *ousía* es la propiedad común a todo lo que verdaderamente es, la realidad misma de aquello que en verdad es. En otras palabras, la *ousía* apunta a la propiedad que pertenece a lo realmente real como tal y le hace ser un ser. La causa metafísica de esta propiedad reside en la autoidentidad que, según Platón, constituye el ser⁵. La *ousía* del ser permanece siempre invariable en todos sus aspectos⁶ y es lo supremamente inteligible; es autoidéntica, ingenerable, indestructible; es, en definitiva, una forma o idea que pertenece al mundo de lo divino, por contraste con el mundo sensible, donde las cosas están siempre en movimiento, apareciendo y de nuevo desapareciendo⁷ y son, en consecuencia, aparentes. La *ousía* para Platón es, entonces, lo real entendido como inteligibilidad en sí misma, lo que es plena y exclusivamente aquello que es, a diferencia de lo aparente que encontramos en las cosas materiales existentes, las cuales son en la medida en que participan de la *ousía* y no son en la misma medida en que carecen de identidad consigo mismas.

Aristóteles, siguiendo a su maestro, también se interesa vivamente por la *ousía*, por aquello que es. Sin embargo, para él la realidad es lo que existe individualmente en el mundo inmediato de lo sensible, la cosa concreta que posee una unidad ontológica precisa y es capaz de subsistir en sí misma: "por ejemplo, un caballo individual o un hombre individual"⁸. El problema de *qué sea lo que es* se reduce, para Aristóteles, al problema de *qué sea eso que constituye el fondo permanente de lo que una cosa es*, a saber, la *ousía* —substancia o esencia—, a diferencia de los accidentes que son cambiantes y mudables. En rigor, lo que verdaderamente *es* es la *ousía*, mientras que los accidentes se reducen a simples afecciones de la substancia en la que inhiere y, por este motivo, no son la realidad estricta de las cosas. El término *ousía* en Aristóteles da pie a diversas interpretaciones sobre su doctrina, que se han puesto de manifiesto a lo largo de la historia de la filosofía. Lo único que aquí nos interesa destacar es que la *ousía* aristotélica admite ser traducida tanto por substancia como por esencia y que el filósofo identificó el ser con la *ousía*, al propio tiempo que no se planteó el problema de la existencia como algo distinto de la substancia. "Entre los diversos significados del ser, afirma Aris-

³ "Multa ex graeco formata nova ac plurima a Sergio Flavio, quorum dura quaedam admodum videntur, ut «ens» et «essentia»". QUINTILLIANUS, *Instit. Ord.* 8, 3, 33. Cfr. *Ibid.*, 2, 14, 2. "«Ousia», quam Flavius «essentiam» vocat". *Ibid.*, 3, 6, 23.

⁴ "Cupio, si fieri potest, propitiis auribus tuis, «essentiam» dicere: sin minus, dicam et iratis. Ciceronem auctorem huius verbi habeo, puto locupletem: si recentiore quaeris, Fabianum, dissertum et elegantem, orationis ad nostrum fastidium nitidae. Quid enim fiet, mi Lucili? Quomodo dicetur *ousia* res necessaria, naturam continens, fundamentum omnium? Rogo itaque, permittas mihi hoc verbum uti" (SENECA, *Epist. Mor.*, 58, 6.).

⁵ Cfr. GILSON E., *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona, 1979, p. 36.

⁶ Cfr. PLATÓN, *Fedón*, 78 d.

⁷ PLATÓN, *Timeo*, 52 a 6.

⁸ ARISTÓTELES, *Categorías*, c. 5, 2 a 11.

tóteles, el primero es aquél en que significa *lo que es* y en el cual significa la *ousía*⁹, es decir, el *es* de la cosa equivale al *qué* es ella y no al hecho de que exista¹⁰. Por eso, para Aristóteles, “un hombre, un hombre existente y hombre, son exactamente lo mismo”¹¹: no hay distinción entre esencia y existencia.

Tanto en Platón como en Aristóteles encontramos, entonces, que la *ousía* es el ser real de las cosas en sí mismo considerado, por contraposición a lo cambiante y perecedero (mundo sensible en el primero, accidentes en el segundo).

En términos generales puede decirse que la *ousía* en Grecia significaba *lo real* —un rosal, un caballo o un hombre—, en oposición a lo aparente, a lo solo imaginado o pensado, que posee siempre una determinada naturaleza.

Apuleyo, en el siglo II, utiliza el término *essentia*, para traducir *ousía*, sin vacilaciones¹². Tertuliano (160-240) fue el primer escritor cristiano que usó la palabra *essentia*, aunque con menor frecuencia que *substantia*. Mario Victorino (siglo IV) prefiere el término *substantia* a *essentia* vel *essentitas* para indicar la realidad concreta¹³ y, a partir de aquí, la palabra *substantia* se hará clásica para traducir *ousía*.

Sin embargo, a principios del siglo V San Agustín vuelve a recuperar la voz *essentia*, porque expresa mejor la referencia al ser (*esse*), en su propia etimología¹⁴. Macrobio, también en el siglo V, acepta *essentia* de modo definitivo declarando que no es sino aquella misma realidad que Platón consideró en el *Timeo* como individua y dividida a la vez¹⁵.

Finalmente, fue Boecio (hacia los años 470-525) quien introdujo definitivamente el vocablo *essentia* en el lenguaje filosófico y teológico, si bien en sus escritos de teología no lo emplea más que una docena de veces¹⁶.

II. LAS INTERPRETACIONES DE AVICENA Y AVERROES SOBRE LA ESENCIA

Entre los antecedentes inmediatos a Santo Tomás, estos dos filósofos árabes tienen una importancia especial en torno a la noción de esencia que el Aquinate elabora. Ambos interpretan la esencia concebida por Aristóteles y, en esta medida, representan una línea de continuidad con su pensamiento que culmina en Santo Tomás¹⁷.

⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, I, 1028 a 13.

¹⁰ Cfr. GILSON, *Op. cit.*, p. 84.

¹¹ ARISTÓTELES, *Op. cit.*, IV, II, 1003 b.

¹² Cfr. APULEYO, *Dogm. Plat.*, I.

¹³ Cfr. VICTORINO, M., *De Gener.*, IX y XXVIII.

¹⁴ “Substantia, vel, si melius appellatur, *essentia*, quam graeci *ousiam* vocant... ab eo quod est *esse* dicta est *essentia*” (S. AUGUST., *De Trin.*, V, 2, 3).

¹⁵ “Et haec est *essentia*, quam individuum eandemque dividuum Plato in *Timeo* posuit” (MACR., *In Somn. Scip.*, I, 12).

¹⁶ Cfr. RAEYMAEKER, L., *Filosofía del ser*, Gredos, 2ª ed., Madrid, 1968, p. 122.

¹⁷ Sobre otros antecedentes históricos que, en diverso grado, influyen también en Santo Tomás —principalmente en el tema de las relaciones entre ser y esencia—, vid. MANSER, *La esencia del tomismo*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1953, ps. 561-562, donde se recoge una amplia bibliografía.

a. Avicena

La esencia como constitutivo del ente aparece claramente definida en Avicena, quien introduce decisivamente el término en la escolástica: "*Omne quod est essentialiter habet quod est id quod est*"¹⁸. Esta afirmación expresa la distinción entre "lo que es" y la esencia. Además, rompe la identidad entre ser y esencia sostenida por Aristóteles. Avicena se plantea el problema de la existencia como distinta de la esencia, lo cual abre a Santo Tomás una nueva perspectiva para descubrir el constitutivo último de la realidad más allá de la sola esencia y trascender, así, el pensamiento del Filósofo¹⁹.

Ahora bien, ¿cómo entiende Avicena la relación y distinción entre esencia y existencia? ¿Es posible comprender estos elementos separadamente? ¿Dependen mutuamente, o uno tiene prioridad sobre el otro? Avicena debía incorporar un nuevo elemento que hasta entonces no había presentado dificultades para explicar la estructura de las cosas reales, sencillamente porque no parece que hubiese sido planteado²⁰. La existencia pertenecía a la esencia y no exigía más. La esencia era asunto conocido para quien había seguido de cerca la tradición filosófica desde Platón a Aristóteles: era lo real, lo permanente, lo fundamental que se encontraba en los entes.

De aquí parte Avicena, es decir, de la esencia, que puede ser considerada bajo un triple aspecto: en sí misma, sin relación alguna a la inteligencia que la concibe ni a las cosas particulares en las que se encuentra; en segundo lugar, en cuanto que está en el intelecto que la considera; por último, realizada en los singulares concretos del mundo sensible. Bajo el primer aspecto, la esencia no es sino la esencia misma, sin que se le pueda añadir nada; se considera al margen de aquellas propiedades, como la singularidad o la universalidad, la unidad o la pluralidad, la posibilidad o la existencia, que le advienen a ella cuando se encuentra en los otros dos casos, a saber, en la mente o en la realidad particular. Lo que adviene a algo no le pertenece en sí mismo, sino que tiene carácter accidental, como es el caso precisamente de los accidentes que inhieren en la substancia²¹. Así, por ejemplo, la animalidad *per se* no es ni universal ni particular, ya que si fuese necesariamente universal no podría realizarse en ningún particular y, si fuese singular por derecho propio, sólo podría haber un único animal particular. La animalidad, por tanto, no es sino animalidad exclusivamente; la universalidad o la singularidad son añadidos accidentales extraños a ella: *quod accidit animalitati*²².

Lo mismo hay que decir de la existencia, que Avicena concibe como un accidente de la esencia. La esencia de hombre, por ejemplo, puede encontrarse realizada en muchos individuos, pero en sí misma, *per se*, no incluye la

¹⁸ AVICENA, *Lógica*, I^a, 3.

¹⁹ Sobre la notable influencia de Avicena en Santo Tomás a propósito de la distinción real entre esencia y *esse*, cfr. el *Comentario* de Roland-Gosselin al *De ente et essentia* (Bibl. Thomiste, VIII, París, 1926).

²⁰ HORTEN, M., (*Das Buch der Ringsteine Farabis*, Beiträge 3, Münster, 1906, p. 10 ss.) sostiene que toda la teoría de Avicena se encontraba ya en el libro de Alfarabi, titulado "Piedras anulares".

²¹ AVICENA, *Lógica*, p. 1, fol. 2^a-2^b; *Metaph.*, V, p. 1, fol. 86.

²² AVICENA, *Metaph.*, V, c. I, fol. 87 2^a.

existencia, pues de lo contrario sólo existiría un hombre. Por tanto, la existencia (*esse*) se añade a la esencia absoluta, *humanitas*, para constituir al hombre real, como también la universalidad se añade a esa misma esencia para formar el concepto universal del hombre en la mente que la concibe como atribuible a muchos individuos.

Este modo de entender la esencia, si bien abría la posibilidad de un planteamiento más radical del ente y de la misma esencia en función del ser, en Avicena supuso una vuelta a la posición originaria de Platón, para quien las esencias se identificaban con la realidad de las ideas inmutables. La esencia en sí de Avicena es una realidad neutral que flota entre las cosas y las inteligencias, con características similares a las ideas platónicas, pero sin que pueda decirse, en verdad, dónde se encuentra, o mejor, sin encontrarse ya en aquel mundo ideal ni en ningún otro.

El planteamiento aviceniano de la esencia abría así dos vertientes fundamentales para sus continuadores: la posibilidad de trascender la accidentalidad de la existencia para encontrarse con el ser como razón última de la esencia, que fue el camino seguido por Santo Tomás, y una segunda, más cercana al mismo Avicena, de postular la prioridad de la esencia sobre la existencia. Esta fue la dirección que eligió Duns Escoto, que tuvo la misma noción de esencia que Avicena: la "equinidad", decía, no es el concepto de caballo, ni un caballo; es simplemente una esencia común que puede convertirse indiferentemente en ambos. Y cita en su apoyo la conocida frase de su maestro: *equinitas non est aliud nisi equinitas tantum*²³. Con Escoto se consolida la directriz esencialista de la filosofía que, continuada por Suárez, culminará en el racionalismo de Descartes, Spinoza y Wolff.

Prioridad de la posibilidad sobre la existencia, de la esencia sobre el ser, de la razón sobre la realidad. Esta es, en pocas palabras, la trayectoria de una línea de pensamiento inaugurada por Avicena cuyas consecuencias se manifiestan ampliamente en el esencialismo de los siglos posteriores.

b. Averroes

Averroes, en el siglo XII, se propone ante todo comentar la obra de Aristóteles con la intención de esclarecerla en lo posible. Le parece que las verdades filosóficas fundamentales están contenidas ahí, si bien han de ser expresadas de modo más explícito para que puedan ser entendidas adecuadamente. Por eso, sigue siempre muy de cerca al Filósofo sin intención de corregir ni añadir nada que toque a los fundamentos de su doctrina.

Cuando Averroes lee a Avicena reacciona enérgicamente contra la extraña concepción del *esse* como accidente de la esencia. No sólo porque le parece imposible incluir la existencia en el género de los predicamentos accidentales —lo cual era evidentemente un contrasentido— sino, sobre todo, porque en la concepción aristotélica del concreto no cabe separar el ser de la esencia. El ser está necesariamente incluido en la esencia, en "lo que es", y todo intento de distinción resulta contradictorio. Considerar la esencia como ante-

²³ DUNS SCOTUS, *Opus Oxoniense*, lib. II, dis. 3, q. 1, n. 7.

rior al ser o a la existencia no es sino un artificio mental; el principal error de Avicena fue haber concebido la existencia como un añadido de la esencia ²⁴

La distinción, por tanto, entre ser y esencia le parece a Averroes un pseudoproblema y la rechaza explícitamente. Sostiene que la existencia es una palabra que no añade nada a lo que ya sabemos del ser, que se identifica con la propia esencia y está incluido en ella. Esto tiene importancia porque Santo Tomás conoce el planteamiento de Avicena que le sugiere la posibilidad de concebir el ser como distinto de la esencia, pero la lectura de Averroes le sirve de contrapunto para evitar la fuga hacia el esencialismo cuya trayectoria comenzaba con la separación y reducción de la existencia a un mero accidente. La solución de Santo Tomás a la estructura última de la realidad no estaba, por tanto, contenida ni en Avicena ni en Averroes, pero encontró ahí el punto de arranque para trascender el substancialismo aristotélico que reducía el ser a la esencia. El Angélico mantendrá el ser esencial de Aristóteles y descubrirá, más allá de este primer nivel, un ser como *actus essendi*, distinto de la esencia y fundamento último de todas las formalidades del ente.

El otro aspecto que interesa destacar del pensamiento de Averroes es su concepción de la estructura misma de la esencia en las sustancias corpóreas.

Aristóteles había establecido con claridad que la substancia sensible individual está compuesta por dos principios, la materia y la forma, que se relacionan entre sí como la potencia y el acto. Sin embargo, no se puede concluir con precisión si la esencia, como constitutivo primario de la substancia, incluye, para Aristóteles, ambos principios o se reduce a la sola forma ²⁵. Averroes, que, en este punto como en tantos otros, quiere ser fiel al Filósofo, en su intento de clarificación tampoco acaba por resolver definitivamente la cuestión. Sin embargo, aunque no se encuentran pasajes en los que excluya explícitamente la materia de la esencia, su constante referencia de ésta a la forma, da pie para pensar que la esencia se reduce a la forma. Así, por ejemplo, afirma que la esencia de hombre es la forma de hombre y no el hombre compuesto de materia y forma ²⁶. Esta afirmación, evidentemente, no es suficiente para concluir la reducción, pero sí para manifestar una posible interpretación en ese sentido.

De hecho, los averroístas acabaron excluyendo definitivamente la materia de la esencia: "la forma es toda la quiddidad de la cosa, pero no la materia, que no es parte de la quiddidad" ²⁷. El Aquinate refuta expresamente esta doctrina sosteniendo con firmeza, como veremos a continuación, que la materia tiene también carácter de principio esencial.

²⁴ "Avicenna autem peccavit multum in hoc, quod existimavit quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei". AVERROES, *In IV Metaph.*, comm. 3, f. 67 r.

²⁵ Cfr. Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics*, V. I, 7ª ed. Oxford at the Clarendon Press, 1975, p. CVI.

²⁶ "...quidditas hominis est homo uno modo, et non est homo alio modo; et est forma hominis, et non est homo qui est congregatus ex materia et forma". AVERROES, *In VII Metaph.*, c. 34, fol. 184-D-G.

²⁷ "Forma est tota rei quidditas, non autem materia, quae etiam nec est pars quidditatis". JUAN DE JANDUN, *In VII Metaph.*, q. XII, conclusio. Venetiis 1560, col. 465.

III. - LA ESTRUCTURA REAL DE LA ESENCIA

El estudio de la esencia en la realidad, según la dirección trazada por Aristóteles, se concreta a analizar los elementos constitutivos y determinantes que hacen a una cosa ser lo que es. Esto exige precisar el estatuto ontológico de la materia prima y de la forma substancial, y su función en la estructura íntima de la esencia. Una vez establecidas las características propias de estos dos principios esenciales, procederemos a exponer el modo como se relacionan y dan origen a la unidad de la esencia.

El argumento clásico, inaugurado por Aristóteles, para conocer la composición hilemórfica de los entes corpóreos, se apoya en la experiencia de las mutaciones sustanciales. El principio actual determinante de la esencia, que cambia en la mutación substancial, es la forma; mientras que la materia prima es la parte potencial que permanece como sujeto en este proceso.

Cabe advertir que algunos autores contemporáneos consideran que este argumento resulta problemático en nuestros días, por los avances de la ciencia moderna, y que la demostración debe apoyarse sobre nuevas bases²⁸. En efecto, Aristóteles se apoya en un hecho evidente para su tiempo, esto es, en el devenir substancial. En su época no era necesario demostrar que tales mutaciones sustanciales existían, porque se aceptaba como un hecho evidente de experiencia: la substancia que se corrompía era simplemente diversa de la que se generaba. Para la ciencia positiva, que prescinde de la noción filosófica de substancia, las diversidades entre los entes resultan de una distinta organización de átomos y moléculas. El cambio substancial, en este contexto, se describe como una mera reagrupación de esos elementos. De aquí deriva la dificultad de concluir la estructura de materia y forma por el análisis de las mutaciones, ya que, al carecer de aquella noción de substancia, todo cambio queda reducido a un nivel que filosóficamente podría llamarse accidental.

No es oportuno que nos detengamos ahora en la discusión de estas objeciones. Basta advertir que los resultados de la argumentación aristotélica —que será nuestro punto de referencia a lo largo de este apartado— pueden también obtenerse por otras vías. En concreto, existe otro argumento —que tampoco es el momento de profundizar aquí— que tiene como punto de partida un hecho evidente que la ciencia no sólo no rechaza, sino que se apoya en él para sus desarrollos: la multiplicación real de individuos que se observa en la experiencia. La demostración se desenvuelve en el nivel propiamente metafísico y no depende, por tanto, de la ciencia positiva. La noción de participación es el fundamento último del razonamiento: los individuos se manifiestan como participantes de una misma perfección específica, lo cual remite a la estructura de materia y forma en el ente. La materia aparece como la condición metafísica de la multiplicación de la especie en los singulares concretos, mientras que la forma se presenta como determinante de la pertenencia de éstos a una misma especie, como su elemento especificativo.

²⁸ Cfr. P. ORLANDO, *Verso un tomismo esistenziale*, Aquinas, 1972 (n. 2), Roma, p. 341 ss.; J. AUBERT, *Cosmología*, Paideia, Brescia, 1968, p. 307 ss.; VAN MELSEN, *The Philosophy of nature*, Pittsburg, 1953; JOLIVET, *Cosmología*, Brescia (Morcelliana), 1957; VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, Editrice la Scuola, Brescia, 1963.

Pero dejemos de lado estas consideraciones, para adentrarnos en el problema que nos ocupa, siguiendo la línea de continuidad aristotélico - tomista.

a. *La materia prima*

La materia, junto con la forma, interviene en la constitución esencial del compuesto²⁹. Para avanzar en el conocimiento de la esencia, resulta necesario precisar, con el mayor rigor posible, la naturaleza de la materia prima.

Aristóteles nos ofrece una noción de materia prima que incluye dos momentos: uno negativo, que expresa lo que la materia no es; positivo el otro, que indica lo que ésta incluye y cómo debe ser concebida. Santo Tomás le sigue en sus comentarios.

Comencemos por el aspecto negativo: "la materia considerada absolutamente, en sí misma, no es ni substancia ni cantidad, ni ninguna otra cosa de las que determinan al ente"³⁰. Según esto, la materia, en cuanto tal, no puede equipararse a ninguna de las categorías en que el ente se divide, porque no es substancia ni accidente. Tampoco puede ser un acto en el orden substancial; más aún, debe excluir de su propia constitución todo acto o forma³¹ puesto que carece de virtud para determinar el ente. Hay que concluir, entonces, que la materia prima es algo *indeterminado* que, sin embargo, interviene en la constitución esencial de las cosas.

El carácter de indeterminación sitúa a la materia en el ínfimo nivel de la realidad³², porque carece de actualidad en sí misma y, en consecuencia, es lo que más se aleja del Acto puro³³.

Lo que es indeterminado no puede existir por sí mismo, sino que necesita de aquello que lo determina. La forma es el acto determinante de la materia, y ésta es o existe por aquella, como lo imperfecto por lo perfecto³⁴, como lo secundario por lo principal³⁵. El ser de la materia depende hasta tal punto de la forma que resulta imposible que la materia exista sin la forma, es decir, separada de ella³⁶. Hasta aquí el aspecto negativo de la materia, que se revela con una pobreza entitativa tal que se aproxima a la nada, sin ser la nada.

Para obtener una noción positiva de la materia, es preciso proceder por pasos, en los que se vayan destacando los caracteres que reflejan su constitución y su función dentro de la estructura esencial de las cosas.

²⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Metaph.*, VII, c. 3, 1029 a 2.

³⁰ *Metaph.*, VIII, c. 3, 1029 a 20.

³¹ "Materia prima (...) oportet esse absque omni forma" (*In II Sent.*, d. 12, q. 1, a.4, sol.).

³² "Materia prima est infimum in ordine rerum sensibilibum" (*C. G.*, II, c. 96).

³³ "Id quod maxime distat a Deo, est materia prima" (*S. Th.*, I, p. 115, a.1, ad 4).

³⁴ "Semper enim imperfectum est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam" (*S. Th.*, I, q. 105, a. 5).

³⁵ "Cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem" (*S. Th.*, I, q. 77, a. 6).

³⁶ "Deus non potest facere contradictoria esse simul. Sed materiam esse sine forma implicat contradictionem, eo quod esse materiae importat actum, qui est forma. Non ergo Deus potest facere quod materia sit sine forma" (*Quodlibet.*, III, q. 1, a. 1).

El punto de partida para aproximarnos al conocimiento de la materia es el proceso de generación y corrupción substancial³⁷. Santo Tomás, al comentar lo que hemos llamado la noción negativa de la materia, añade que la mutación substancial manifiesta que la materia es sujeto primero, distinto de los términos de la corrupción y de la generación, es decir, de la forma substancial que se pierde —esta privación hace que la substancia se corrompa— y de la nueva forma que origina la nueva substancia³⁸.

La materia prima tiene, así, carácter de *sujeto* o sustrato que permanece en la mutación substancial. Es sujeto primero, porque no existe otro sujeto anterior a partir del cual la materia podría originarse: si así fuera, la materia sería un ente determinado, compuesto a su vez de una forma y una materia, y el problema se replantearía al infinito. Es también primer sujeto, porque la forma recibida en la materia es, para Aristóteles, el acto primero del ente, el primer ser de la cosa. Por eso se denomina materia *prima*, mientras que a la substancia como sujeto de los cambios occidentales y de las ulteriores determinaciones que provienen de los accidentes se le llama materia *segunda*.

La materia prima es sujeto primero a partir del cual algo se hace³⁹, esto es, el sustrato necesario de todo devenir substancial y el principio inicial del *fieri simpliciter* en este orden. Por tanto, aquello de donde surge la nueva substancia se denomina *ex qua*⁴⁰.

Pero la materia no sólo ha estado presente en la substancia que se corrompe, ni interviene únicamente en el *fieri*, sino también en la constitución del nuevo ente generado: no es como la privación, principio de la generación pero que desaparece con el advenimiento de la nueva forma; la materia permanece en la cosa generada⁴¹ como parte esencial suya.

Según esto, la materia se distingue tanto de la privación, que es la ausencia o carencia de una forma que correspondería a un ente⁴², como de la nada absoluta, porque posee alguna realidad en sentido positivo, si bien carece, en sí misma, de actualidad. Entre la nada y el ser actual se da un término medio que es el ser potencial al que corresponde la materia prima. El descubrimiento de este principio permitió a Aristóteles explicar el movimiento y la mutación, frente a los físicos presocráticos —sobre todo, los eleatas— que negaban la generación porque sólo admitían el ser —actual— y la nada: lo que ya es actualmente no puede devenir; lo que no es tampoco puede transformarse en algo. Aristóteles critica con fuerza esa postura⁴³ y reprocha también a Platón el haber identificado la materia con la privación.

³⁷ "Generatio et corruptio substantialis sunt principium veniendi in cognitionem materiae primae" (*In VIII Metaph.*, lect. I, n. 1689).

³⁸ Cfr. *In VII Metaph.*, lect. 2, n. 1285 ss.

³⁹ "Omne quod fit, fit ex subiecto" (*In I Phys.*, lect. 12, n. 108). "Omne quod fit, fit ex aliquo, sicut ex materia..." (*In IX Metaph.*, lect. 7, n. 1849).

⁴⁰ "Illud quod est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia *ex qua*. Item, proprie loquendo, illud quod est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia prima" (*De Princ. Nat.*, nn. 338-40).

⁴¹ "Hoc enim dicimus materiam, primum subiectum ex quo aliquid fit per se et non secundum accidens, et inest rei iam factae (et utrumque eorum ponitur differentiam privationis, ex qua fit aliquid per accidens, et non inest rei factae)". (*In I Phys.*, lect. 15, n. 11).

⁴² "Privatio nihil aliud est quam absentia formae, quae est nata inesse" (*In I de Caelo et Mundo*, lect. 16).

⁴³ Cfr. *Phys.*, I, 9, 191, b 35 s.

La privación no es sino *negatio formae in subiecto*, es decir, la ausencia o remoción de la forma substancial y, en consecuencia, no interviene en la constitución del ente. Desempeña un papel en la generación substancial en cuanto que la materia sólo puede recibir una forma que aún no tiene y de la que, por consiguiente, está privada. No coopera positivamente a la generación de la nueva cosa, sino que es sólo una condición de la misma, una causa *per accidens*. La materia, en cambio, junto con la forma, es causa de la nueva substancia generada, puesto que de ella, como de la "madre", nace la nueva cosa: es, así, una causa *per se* en el orden substancial⁴⁴.

Con lo dicho hasta aquí podemos enunciar la definición positiva que Aristóteles nos ofrece: "La materia es primer sujeto de todo ente corpóreo, de la cual se hace algo, no accidental, sino substancialmente"⁴⁵. Si queremos hacer más explícita esta noción, añadiéndole los elementos obtenidos anteriormente, habrá que decir que la materia prima es el sujeto primero de la substancia corpórea, a partir del cual se genera un nuevo ente, principio esencial constitutivo de la cosa generada, en la que permanece con carácter potencial.

Para precisar el estatuto ontológico de la materia como potencia, hay que decir que cualquier realidad que recibe un acto se comporta ante éste como una potencia: la substancia, por ejemplo, es potencial respecto de los accidentes que la determinan, pero en sí misma tiene carácter actual. La materia prima, en cambio, no es potencia en el sentido exclusivo de sujeto determinable por una forma, sino que, además, carece en sí misma de toda actualidad: es *potencia pura*⁴⁶. Por estar en potencia, no a cualquier acto, sino al acto substancial, la misma potencia constituye toda la realidad de la materia⁴⁷. De aquí que, al ser exclusivamente potencia, resulta imposible la existencia de la materia sin la forma⁴⁸. Tanto es así que repugna más que la materia sea en acto sin la forma, que el accidente sin el sujeto⁴⁹.

Decir que la materia es en acto —*in actu*— por la forma no compromete para nada su carácter potencial: "Todo lo que es en acto, o es el mismo acto, o es una potencia que participa del acto; ser en acto repugna a la materia como tal, que en sí misma es potencia. Resulta entonces que la materia no puede ser en acto sino en cuanto participa de un acto, y el acto participado

⁴⁴ "Dicit ergo primo quod ista natura quae subiicitur, scilicet materia, simul cum forma est causa eorum quae fiunt secundum naturam, ad modum matris: sicut enim mater est causa generationis in recipiendo, ita et materia (...) privatio nihil aliud est quam negatio formae in subiecto, et est extra totum ens: ut sic in privatione locum habeat ratio Parmenidis, quidquid est praeter ens est non ens; non autem in materia, ut dicebant Platonicus. (...) Privatio autem opponitur formae cum non sit aliud quam remotio eius (...). Unde sequitur quod non sit idem quod materia, quae est causa rei sicut mater" (*In I Phys.*, lect. 15, n. 135).

⁴⁵ "Dico enim materiam, primum subiectum uniuscuiusque ex quo fit aliquid cum iusit, non secundum accidens" (*Phys.*, I, 9, 192 a 31).

⁴⁶ "Materia est *potentia pura*" (*C. G.*, I, c. 17).

⁴⁷ "Materia prima est in potentia ad actum substantialem, qui est forma, et ideo ipsa potentia est *ipsa essentia eius*" (*Q. de Anima*, a. 12, ad 12).

⁴⁸ "Materia enim non potest per se existere sine forma per quam est ens actu, cum de se sit in *potentia tantum*" (*In VII Metaph.*, lect. 2, n. 1292).

⁴⁹ "Materia autem secundum id quod est, est ens in potentia. Unde magis repugnat esse in actu materiae sine forma, quam accidenti sine subiecto" (*S. Th.*, I, q. 63, a. 1, ad 3).

⁵⁰ *Quodl.*, III, q. 1, a. 1.

por la materia no es más que la forma; por tanto, es lo mismo decir que la materia es en acto, que decir que tiene forma. Afirmar que la materia es en acto sin la forma, es afirmar que dos contradictorios son a la vez, y esto Dios no puede hacerlo"⁵⁰. La materia actualizada por la forma, de la que recibe el ser, es en acto y al mismo tiempo, sigue siendo potencia.

Nunca pierde la materia su potencialidad porque, además de permanecer como principio limitante de la forma a la que está unida, conserva siempre en sí una ordenación hacia otras formas substanciales y, en consecuencia, a verse privada de la que la actualiza en cada momento. Esta capacidad de la materia de recibir otras formas es causa de la generación de nuevas substancias⁵¹. La potencialidad de la materia está siempre presente en la esencia de los entes corpóreos e implica que éstos puedan ser o no ser, esto es, que sean necesariamente corruptibles⁵². La materia primera es así, principio de composición de la substancia.

La potencia de la materia prima es totalmente pasiva, pues consiste en pura capacidad receptiva substancial. Es principio de todo lo que un ente corpóreo puede padecer por influjo ajeno en el orden substancial, es decir, de la corruptibilidad y la generabilidad. No es potencia activa o principio por el que el ente actúa porque carece de toda actualidad en sí misma.

Pero la materia, siendo pasiva, posee en sí una disposición próxima y una capacidad proporcionada a la forma que ha de recibir⁵³, que le confiere un carácter positivo. Más aún, Santo Tomás afirma que la materia tiene razón de bien precisamente por estar ordenada al acto o perfección, a diferencia de la privación que es la carencia de una perfección debida⁵⁴.

Otra propiedad de la materia prima consiste en que es ingenerable e incorruptible: si la materia prima surgiera por transformación a partir de otra cosa, tendría composición de forma y materia, lo cual es imposible porque, como hemos dicho, la materia en sí carece de toda forma. Además, esto

⁵¹ "Materia enim, cum est sub una forma, est in potentia ad formam aliam et privationem formae iam habitae: sicut, cum est sub forma aeris, est in potentia ad formam ignis et privationem formae aeris. Et ad utrumque transmutatio materiae terminatur simul: ad formam quidem ignis secundum quod generatur ignis, ad privationem autem formae aeris secundum quod corrumpitur aer. Non autem intentio et appetitus materiae est ad privationem, sed ad formam: non enim tendit ad impossibile; est autem impossibile materiam tantum sub privatione esse, esse vero eam sub forma est possibile. Igitur quod terminetur ad privationem est praeter intentionem; terminatur autem ad eam in quantum pervenit ad formam quam intendit, quam privatio alterius formae de necessitate consequitur. Transmutatio igitur materiae in generatione et corruptione per se ordinatur ad formam, privatio vero consequitur praeter intentionem" (C. G., lib. III, c. 4).

⁵² "Et quia materia, secundum id quod est, ens in potentia est; quod potest esse, potest etiam et non esse; ex ordine materiae necessario res aliquae corruptibiles existunt" (C. G., II, c. 30).

⁵³ "Potentia materiae est proportionata ad receptionem formae; ideo dispositiones ipsius et habilitates convenienter possunt merita nominari. Sed gratia excedit omnem proportionem naturae; unde actus naturales non possunt merita respectu gratiae dici, sed dispositiones remotae tantum" (In II Sent., d. 27, q. 1, a. 4).

⁵⁴ "Omne ergo subiectum in quantum est in potentia respectu cuiuscumque perfectionis, etiam materia prima, ex hoc ipso quod est in potentia, habet boni rationem (...) Cum autem malum, ut supra dictum est, nihil aliud sit quam privatio debitae perfectionis; privatio autem non sit nisi in ente in potentia, quia hoc privari dicimus quod natum est habere aliquid et non habet" (De Malo, q. 1, a. 2, c.).

implicaría que habría una "materia de la materia", que a su vez plantearía el mismo problema al infinito. Es pues ingenerable y, por motivos análogos, incorruptible⁵⁵.

Aristóteles, al desconocer la creación, pensaba que era eterna. Santo Tomás explicó cómo la materia prima llegó al ser por creación divina; propiamente fue "concreada" con la forma: Dios creó sustancias corpóreas con esta composición. Sólo por aniquilación divina la materia prima del mundo podría dejar de existir.

No nos detendremos en el análisis de la materia como principio de individuación. Baste tener en cuenta que la individuación de la forma no se atribuye a la materia prima en cuanto tal, porque es pura potencia, indistinta e indeterminada. La materia puede individuar en la medida en que se distinga de otras materias, de modo que al recibir la forma ésta quede determinada a las condiciones de cada una. La cantidad es el principio de divisibilidad de la materia. Por tanto, la individuación corresponde a la materia en cuanto signada por las dimensiones cuantitativas⁵⁶.

Podríamos ahora preguntarnos si la materia prima es única y común para todas las sustancias corpóreas, o se diversifica en cada una. Para responder a esta cuestión es preciso distinguir los sentidos en que se la considera. Es lícito afirmar que la materia prima posee unidad, siempre que se entienda esta propiedad con carácter negativo: la materia en cuanto tal es pura potencia, carece de todo acto y, por tanto, de todo principio positivo de unidad, tanto específica como numérica. La materia tiene unidad negativa, específica y numérica, porque no incluye en sí un principio real que la divida o multiplique en diversas especies, y carece en cuanto tal de las disposiciones que la distinguen en el nivel individual.

La materia prima, al ser algo indiferenciado e indistinto en sí misma, ocupa el último grado en la jerarquía ontológica de lo real, y en este sentido afirma Santo Tomás que está en potencia a todas las formas sensibles⁵⁷. Es, pues, común a todas las sustancias⁵⁸. Pero hay que entender bien el sentido de esta comunidad.

La materia es idéntica y común a todas las cosas en cuanto es siempre el mismo sujeto en potencia, pero eso no excluye que sea diversa en cada individuo⁵⁹ en cuanto actuada por diversas formas. Más aún, hay que subra-

⁵⁵ "In quibuscumque est compositio potentiae et actus, id quod tenet locum primae potentiae, sive primi subiecti, est incorruptibile; unde etiam in substantiis corruptibilibus materia prima est incorruptibilis" (C. G., lib. II, c. 55).

⁵⁶ "Cum materia in se considerata sit indistincta, non potest esse quod formam in se receptam individuet, nisi secundum quod est distinguibilis. Non enim forma individuatur per hoc quod recipitur in materia, nisi quatenus recipitur in hac materia vel illa distincta, et determinata ad hic et nunc. Materia autem non est divisibilis, nisi per quantitatem. Et ideo materia efficitur haec et signata, secundum quod est sub dimensionibus" (In Boeth. de Trinitate, q. 4, a. 2).

⁵⁷ "Sicut materia prima est infimum in ordine rerum sensibilium, et per hoc est in potentia tantum ad omnes formas sensibiles" (C. G., lib. II, c. 96).

⁵⁸ "Licet omnia sint ex eodem primo materiali principio, quod est materia prima de se nullam habens formam (...) Tamen cuiuslibet rei est aliqua materia propria" (In VIII Metaph., lect. 4, n. 1729).

⁵⁹ "Materia prima est una omnium generabilium et corruptibilium; sed propriae materiae sunt diversae diversarum" (Ibid., n. 1730).

yar que la materia existe siempre como parte constitutiva de las sustancias singulares y, en este sentido, es propia y distinta en cada una porque es siempre materia de un cuerpo concreto⁶⁰. Habíamos advertido también que la potencia de la materia es proporcionada a la recepción de la forma porque posee, en concreto, unas disposiciones y capacidades que la hacen apta para recibir el influjo del acto substancial⁶¹. Tanto es así que, en las mutaciones substanciales, el tipo de materia condiciona definitivamente el tipo de sustancia que puede ser generada, porque es apta para recibir una forma pero no otra: la sierra no puede hacerse a partir de la madera, dice Santo Tomás para ejemplificar esta función determinante de la materia⁶². Queda pues establecido en qué sentido la materia es común a todas las sustancias, y en qué otro es propia y distinta para cada una.

Lo que venimos diciendo manifiesta la positividad ontológica y noética que Aristóteles y Santo Tomás atribuyeron a la materia⁶³. Sin que implique hipostasiarla —como si fuera una sustancia en sí—, hay que concluir que la materia se distingue de la nada y de la privación, que se caracterizan por su negatividad, así como de toda forma o acto. Pero una cosa es demostrar que la materia existe, y otra conocer su naturaleza. ¿Es realmente cognoscible la materia prima?

El conocimiento de la materia prima resulta necesariamente problemático. No puede ser captada sensiblemente, ni siquiera por medio de la imaginación. La materia es objeto de la inteligencia, pero su inteligibilidad es proporcionada al grado de realidad que le corresponde. La nada es incognoscible porque carece de ser. La materia prima como tal no es nada en acto, y por eso no puede ser conocida en sí misma: el principio de conocimiento es la forma⁶⁴. Pero la materia no es la nada, sino una potencia que, sin dejar de ser tal, es puesta en acto por la forma de la que recibe el ser; no existe sin la forma y tampoco se entiende sin ella: la materia se aprehende como potencia en relación a la forma⁶⁵. La inteligibilidad de la materia está, pues, en función de la inteligibilidad de la forma, y sólo puede conocerse por comparación a ésta⁶⁶.

⁶⁰ "Omnis enim materia est talis corporis" (*De Gener. et Corrupt.*, lect. 13, n. 95).

⁶¹ Cfr. nota 53.

⁶² "Licet materia prima sit communis omnibus, tamen materiae propriae sunt diversae diversarum (...) Non enim quodlibet natum est fieri ex qualibet materia; sicut serra non fit ex ligno" (*In VIII Metaph.*, lect. 4, n. 1735).

⁶³ Además del recurso a las mutaciones, en el nivel físico, Aristóteles utiliza otro argumento, desde otras perspectivas, que conduce al mismo resultado; la materia aparece como el punto de referencia, en el ámbito noético, para el análisis estrictamente lógico-metafísico del devenir: "Attamen diversitatem materiae ab omnibus formis non probat Philosophus per viam motus, quae quidem probatio est per viam naturalis Philosophiae, sed per viam praedicationis, quae est propria Logicae, quam in quarto huius dicit affinem esse huic scientiae. Dicit ergo, quod oportet aliquid esse, de quo omnia praedicta praedicantur; ita tamen quod sit diversum esse illi subiecto de quo praedicantur, et unicuique eorum quae de ipso praedicantur, idest diversa quidditas et essentia" (*In VII Metaph.*, lect. 2, n. 1287).

⁶⁴ "Materia (...) secundum essentiam suam non habet unde cognoscatur, cum cognitionis principium sit forma" (*In VII Metaph.*, lect. 2, n. 1296).

⁶⁵ "Materia vero non potest intelligi sine intellectu formae, cum non apprehendatur nisi ut ens in potentia ad formam" (*In VIII Metaph.*, lect. 1, n. 1687).

⁶⁶ "Et quia omnis definitio et omnis cognitio est per formam, ideo materia prima non potest per se definiri nec cognosci, sed per comparisonem ad formam" (*De Princ. Naturae*, c. 2, n. 346).

El modo de entender la materia, en su relación a la forma, es por analogía con los cambios accidentales y, más concretamente, con las cosas artificiales. Así como las substancias sensibles se relacionan con las formas artificiales —como la madera con la forma de banco—, de modo semejante la materia prima es determinada por las formas substanciales sensibles⁶⁷. La madera es distinta de las formas de banco y de cama, porque algunas veces está bajo una de ellas, otras bajo la otra. Análogamente, lo que subyace en el cambio substancial es la materia prima que se conoce por su relación a la forma y como distinta de ella⁶⁸.

El estudio de la forma aportará nuevas luces acerca de la materia prima. Pero la función de estos dos coprincipios esenciales en la constitución de las substancias corpóreas se pondrá plenamente de manifiesto al analizar el modo cómo se relacionan entre sí para integrar la estructura de la esencia.

b. *La forma substancial.*

El análisis de la materia prima nos ha obligado a hacer continuas referencias a la forma substancial, por la estrechísima relación que existe entre ambas. Por este motivo, el estudio sobre la forma consistirá, en buena medida, en sistematizar lo que ya se ha dicho sobre ella, y en hacer más explícitos algunos aspectos.

En general se llama forma a todo principio de perfección, ya que toda forma tiene carácter de acto⁶⁹. Así, los accidentes son considerados formas porque determinan a la substancia confiriéndole perfecciones.

La forma substancial determina lo más fundamental que hay en el ente, su mismo modo de ser substancial o *esse simpliciter*⁷⁰. Es el principio esencial por el que la cosa es lo que es⁷¹. Más aún, la forma, que en cuanto tal es acto y perfección de la esencia, hace ser a cada cosa⁷².

La substancia se corrompe al perder su forma y, sucesivamente, la aparición de una nueva forma origina la generación de la nueva substancia: la forma es causa intrínseca de las mutaciones substanciales.

El grado de perfección de cada cosa se determina por el principio actual de su esencia, que es la forma substancial⁷³. La perfección que corres-

⁶⁷ "Cognoscitur autem per quamdam similitudinem proportionis. Nam sicut huiusmodi substantiae sensibiles se habent ad formas artificiales, ut lignum ad formam scamni, ita prima materia se habet ad formas sensibiles. Propter quod dicitur primo Physicorum, quod materia prima est scibilis secundum analogiam" (*In VII Metaph.*, lect. 2, n. 1296).

⁶⁸ "Materia scitur secundum analogiam... Sic enim cognoscimus, quod lignum est aliquid praeter formam scamni et lecti, quia quandoque est sub una forma, quandoque sub alia. Cum igitur videamus hoc quod est aer quandoque fieri aquam, oportet dicere quod aliquid existens sub forma aeris, quandoque sit sub forma aquae: et sic illud est aliquid praeter formam scamni et praeter formam lecti. Quod igitur sic se habet ad ipsas substantias naturales, sicut se habet aes ad statuum et lignum ad lectum, et quodlibet materiale et informe ad formam, hoc dicimus esse materiam primam" (*In I Phys.*, lect. 13, n. 118).

⁶⁹ "Omnis forma actus dicitur" (*In I Sent.*, d. 42, q. 1, a. 1, ad 1).

⁷⁰ "Forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum; forma autem accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens: subiectum enim eius est ens in actu" (*S. Th.*, I, q. 77, a. 6, c.).

⁷¹ "Ipsa enim (forma) est per quam res hoc ipsum quod est" (*De Anima*, a. 9).

⁷² "Forma autem, secundum id quod est, actus est: et per eam res actu existunt" (C. G., liber II, c. 30).

⁷³ Cfr. C. G., III, c. 97.

ponde al caballo es distinta, ontológicamente, de la propia de la encina: la forma equina es más perfecta porque hace que el caballo posea un grado de realidad superior al de la encina, al incluir en sí la perfección de la sensibilidad, además de la vida vegetativa.

La perfección ontológica de cada ente le sitúa en una especie determinada, común a los individuos que participan de ella. Por esta razón la forma es también principio especificante del modo de ser de las cosas: los individuos pertenecen a la especie por su forma ⁷⁴.

Pero la forma, en los entes corpóreos, no se identifica con la esencia, porque lo que hace ser a cada cosa lo que es no es sólo la forma sino también la materia. La unidad de la esencia está en función del modo en que sus principios —la forma y la materia— se relacionan. Lo veremos más adelante.

La forma es acto y permanece siempre como acto al relacionarse con la materia, del mismo modo que ésta no pierde su carácter potencial al recibir la actualización de la forma. La materia está presente en toda la sustancia compuesta, pero no está incluida en la naturaleza misma de la forma ⁷⁵. La forma en cuanto tal es inmaterial, es un principio inteligible que sólo *per accidens* —por su relación con la materia a la que necesariamente está unida— es sensible o material ⁷⁶.

La forma tiene prioridad de naturaleza sobre la materia, como el acto sobre la potencia, como lo perfecto sobre lo imperfecto. La forma posee mayor entidad que la materia porque da a ésta toda su actualidad, la hace ser en acto. Puede también decirse, en cierto sentido, que la forma tiene prioridad de naturaleza respecto del mismo individuo subsistente, y esto por dos razones: la materia, que implica imperfección, interviene en la constitución del compuesto, mientras que la forma, en cuanto tal, es inmaterial; además, la forma con la materia es principio del compuesto y los principios son anteriores a lo que de ellos resulta ⁷⁷.

Pero la forma, siendo inmaterial en sí misma, depende en su ser de la materia ⁷⁸ porque no puede existir sin ésta: la forma y la materia son inseparables en la realidad ⁷⁹ porque constituyen una única esencia.

⁷⁴ "Modus autem uniuscuiusque substantiae compositae ex materia et forma, est secundum formam, per quam pertinet ad determinatam speciem" (*De Subs. Sep.*, c. 8, ns. 88-89).

⁷⁵ "Quamvis autem materia non sit in essentia formae, est tamen in tota substantia composita. Sicut curvas est in naso simo, et etiam materia individualis est in Callia" (*In VII Metaph.*, lect. 11, n. 1532).

⁷⁶ "Forma substantialis non est sensibilis nisi per accidens" (*In VII Metaph.*, lect. 2, n. 1284).

⁷⁷ "Materia autem non fit ens actu nisi per formam. Unde oportet quod forma sit magis ens quam materia. Et ex hoc ulterius sequitur, quod eadem ratione forma sit prior composito ex utrisque, inquantum est in composito aliquid de materia. Et ita participat aliquid de eo quod est posterius secundum naturam, scilicet de materia. Et iterum patet, quod materia et forma sunt principia compositi. Principia autem alicuius sunt eo priora. Et ita si forma est prior materia, erit prior composito". (*In VII Metaph.*, lec. 2, nn. 1278-1279).

⁷⁸ "Omnis forma quae incipit esse per transmutationem materiae, habet esse a materia dependens" (*C. G.*, lib. II, c. 86).

⁷⁹ Cfr. *In VIII Metaph.*, lec. 1, n. 1687.

En el nivel cognoscitivo, la forma substancial no puede ser abstraída por la inteligencia, dejando fuera la materia sensible común, porque no se entendería sin ella. Cabe advertir que la razón de esta inseparabilidad en el orden intelectual radica en la dependencia real del acto substancial respecto del principio potencial⁸⁰.

En consecuencia, la forma, que en sí misma dice perfección, posee un ser incompleto en cuanto que no puede existir sin la materia: no se basta a sí misma en el orden de la existencia sino que necesita de un sujeto potencial para ejercer su función constitutiva en el interior del ente en el que subsiste. Por esta limitación de las formas substanciales se dice que son actos imperfectos⁸¹. La forma de la substancia material, siendo simple en sí misma, es imperfecta porque no subsiste por sí⁸².

La forma substancial determina la identidad específica de los individuos que participan de ella. Esto se debe a que la forma, por lo que tiene de propio, es universal —“omnis forma, quantum est de se, est universalis”⁸³—. Y es comunicable a muchos⁸⁴. Pero la forma no subsiste en sí como principio del ente particular en el que se encuentra singularizada: cada individuo posee la forma como propia gracias a la concreción que ejerce la materia sobre ella⁸⁵. Por esta misma razón la materia es principio de multiplicación o diversificación de los individuos de una misma especie⁸⁶. Sobre la causalidad mutua entre materia y forma volveremos al tratar de la unidad de la esencia.

Para explicar diversos aspectos sobre la materia y la forma hemos venido recurriendo al devenir substancial como proceso de corrupción y generación. Hemos dicho que la materia es el sujeto que permanece en el cambio, mientras que la forma determina los dos términos del proceso: la substancia se corrompe porque pierde su forma y la aparición de una nueva forma origina la generación de la nueva substancia. Podríamos ahora preguntarnos ¿de dónde surge esa nueva forma generada? Por una parte se necesita un agente extrínseco que produzca el devenir substancial, esto es, una cau-

⁸⁰ “Quaedam igitur sunt speculabilia quae dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt, et haec distinguuntur: quia dependent quaedam a materia secundum esse et intellectum, sicut illa in quorum definitione ponitur materia sensibilis; unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in definitione hominis oportet accipere carnem et ossa” (In *Boeth. De Trinit.*, lect. 2, q. 1, a. 1).

⁸¹ “Formae autem quae sunt in materiis, sunt actus imperfecti: quia non habent esse completum” (C. G., II, c. 91).

⁸² “Forma in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens” (C. G., I, c. 30).

⁸³ Cfr. In *IV Sent.*, d. 50, a. 1, a. 3; *De Veritate*, q. 2, a. 5; q. 8, a. 21.

⁸⁴ “Forma, quantum est de se, nisi aliquid aliud impediatur recipi potest a pluribus” (S. Th., I, q. 3, a. 2, ad 3).

⁸⁵ “Forma vero finitur per materiam, in quantum forma, in se considerata, communis est ad multa: sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinata huius rei” (S. Th., I, q. 7, a. 1).

⁸⁶ “Omnis autem species, quae est in materia, scilicet in his carnibus et in his ossibus, est aliquod singulare, ut Callias et Socrates. Et ista etiam species causans similitudinem speciei in generando est diversa a specie generati secundum numerum propter diversam materiam. Cuius diversitas est principium diversitatis individuorum in eadem specie. Diversa namque est materia, in qua est forma hominis generantis et hominis generati. Sed utraque forma est idem secundum speciem. Nam ipsa species est «individua», id est non diversificatur in generante et generato” (In *VII Metaph.*, lect. 7, n. 1435).

sa eficiente que actúa sobre la substancia provocando su corrupción. Pero esto no es suficiente para explicar el surgimiento de la cosa generada. El fuego, efectivamente, al quemar la madera la destruye, pero la ceniza resultante adquiere una nueva forma que no está contenida en el fuego en cuanto tal. La respuesta a esta cuestión se nos ofrece en los siguientes términos: la nueva forma es educida de la potencialidad de la materia por la acción del agente natural. Este actúa causando el *fieri* que determina las condiciones en la materia para que la nueva forma sea educida. Tal educación no implica creación, ya que la forma no se saca de la nada, sino que se encuentra contenida en la potencialidad de la materia. Cuando muere un animal, la forma del compuesto inorgánico resultante sólo puede ser la forma concreta que estaba ya contenida potencialmente en la materia, y no otra. El agente natural es causa del movimiento que origina la educación, no así del ser absoluto de la substancia, que es efecto de la causa primera e implica un acto de creación⁸⁷.

Por lo que se refiere al tema del conocimiento, al tratar de la materia prima quedó suficientemente establecido que la forma es el principio de inteligibilidad en las cosas, causa de todo conocimiento. A esto nos hemos referido también al desarrollar el tema de la estructura lógica de la esencia y, anteriormente, al analizar el proceso de aprehensión de la esencia. Por tanto, no es necesario que nos extendamos más en este asunto.

Podemos concluir este apartado con la noción que resulta de los aspectos que han sido destacados en estas páginas: la forma substancial es el principio actual de la esencia, intrínseca a todo ente corpóreo, por el que la cosa es lo que es o posee un determinado modo de ser substancial; acto primero determinante del grado de perfección del ente y principio especificante del modo de ser de las cosas; causa intrínseca de las mutaciones substanciales; siempre unida a una materia como el acto a la potencia; educida por la acción del agente externo, a partir de la potencialidad de la materia; principio inteligible y causa del conocimiento de las cosas; universal y comunicable por naturaleza, que existe siempre individualizada por la materia.

Aristóteles destacó la excelencia de la forma diciendo que era "algo divino y apetecible"; Santo Tomás añade que la forma substancial es una "semejanza divina participada en las cosas", señalando la razón de tal perfección: "porque tiene el ser"⁸⁸. En su momento deberemos precisar el sentido de estas palabras que suponen una superación del orden predicamental de la forma, por reducción a su último fundamento que es el ser: "sine esse forma non dicitur actus"⁸⁹.

⁸⁷ "Quantum igitur ad hoc formae generatorum dependet a generantibus naturaliter, quod educuntur de potentia materiae, non autem quantum ad esse absolutum. Unde et remota actione generantis, cessateductio formarum de potentia in actum, quod est fieri generatorum; non autem cessant ipsae formae, secundum quas generata habent esse. Et inde est quod esse rerum generatorum manet, sed non fieri, cessante actione generantis (...). Sicut igitur cessante actione causae efficientis, quae agit per motum, in ipso instanti cessat fieri rerum generatorum, ita cessante actione agentis incorporei, cessat ipsum esse rerum ab eo creatarum. Hoc autem agens incorporeum, a quod omnia creantur, et corporalia et incorporea, Deus est" (*De Potentia*, q. V, a. 1, c.).

c. La unidad de la esencia

Cada ente es lo que es por su esencia. La experiencia, en el nivel fenomenológico, atestigua que cada cosa es una y se distingue de las demás en la medida en que es algo. El caballo y la encima que veo en la realidad se manifiestan como substancias determinadas con características propias y exclusivas que brotan del núcleo esencial que las constituye. Estas propiedades expresan la unidad de un principio único, aunque compuesto por dos elementos: la materia y la forma. El caballo posee una forma cuyas manifestaciones son comunes a las de otros caballos que están constituidos por ese mismo principio: la acción de relinchar surge de la forma equina. Y este caballo que relincha posee unas dimensiones determinadas en su estructura propia que siguen a la materia que lo distingue de otros.

Las propiedades que dimanen de la forma, como aquellas que siguen a la materia, se exigen mutuamente: el caballo no relincharía si careciese de una determinada complexión corporal que, a su vez, depende de la forma equina. El hombre no podría razonar —aunque sí conocer, por ser el alma humana subsistente— si estuviera privado del cuerpo, y su cuerpo no sería cuerpo humano si se separase del alma.

Esta unidad esencial compuesta por dos principios, que descubrimos en el ámbito fenomenológico, tiene un fundamento ontológico.

La esencia de las realidades naturales posee una unidad *per se* en cuanto que está constituida por dos principios que se relacionan como la potencia y el acto, a diferencia de las cosas artificiales compuestas por elementos que son entes en sí mismos y no principios metafísicos constitutivos. Un edificio está constituido por diversos materiales que se han unido artificialmente dando como resultado un todo con una unidad *per accidens* o *secundum quid*, mucho más débil, desde el punto de vista metafísico, que la unidad *per se* del caballo⁸⁸

En las cosas artificiales los elementos que se unen para constituir el todo pueden permanecer inalterados en sí mismos: siguen siendo lo que eran antes de la unión, aunque ahora posean *per accidens* el carácter de partes de un todo. De hecho, al menos teóricamente, podrían volverse a separar y retendrían su modo de ser original. Esto no ocurre con las realidades naturales, porque sus partes —la materia y la forma— no son entes en sí, sino principios inseparables que se exigen mutuamente para subsistir en el compuesto. ¿Cuál es la causa de la unidad de la esencia?

Por causa se entiende aquello que de algún modo hace ser a otro y determina su constitución. La causa extrínseca de la unidad de la esencia es

⁸⁸ "Cum enim forma sit secundum quam res habet esse: res autem qualibet, secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei qui est ipsum suum esse simplex: necesse est quod forma nihil aliud sit quam divina similitudo participata in rebus. Unde convenienter Aristoteles in I Phys. de forma loquens, dicit quod est divinum quoddam et appetibile" (C. G., III, c. 97).

⁸⁹ *De natura materiae*, c. 8, n. 408.

⁹⁰ "Ex diversis actu existentibus non fit aliquid unum *per se*" (*De Anima*, a. 11).

el agente que educa la forma de la potencialidad de la materia, haciendo así que surja un nuevo ente⁹¹. La forma, en este caso, no se añade a la materia por la acción de la causa eficiente. Ya en el mismo origen de la esencia hay, pues, esta dependencia ontológica entre sus principios. El agente tiene una función decisiva en el inicio del nuevo ente porque es causa de que la cosa se haga y, consecuentemente, se haga una. Pero su causalidad no se extiende al ser mismo de la cosa, sino indirectamente: el efecto de la causa eficiente segunda es el *fieri* como condición previa para que el nuevo ente sea, y consecuentemente sea uno. Por el mismo motivo, la causalidad del agente respecto de la unidad interna de la esencia es sólo indirecta porque es extrínseca: no da razón de esta unidad porque no interviene en su última constitución.

El ser corresponde al compuesto que subsiste. Pero el compuesto subsiste por la conjunción de los principios intrínsecos de la esencia. La materia y la forma son, en este sentido, causas del compuesto porque hacen que éste sea: la esencia determina el ser de cada cosa y, en consecuencia, su unidad.

La razón de que la esencia sea una en sí misma está en sus propios principios constitutivos que se unen como la potencia y el acto: siendo distintos, no se excluyen entre sí, sino que cada uno supone y exige al otro. Se da entre ambos una causalidad recíproca que es, a su vez, causa de la unidad esencial: la materia es por la forma y la forma no puede ser sino en la materia⁹². El resultado de esta última relación causal es la esencia como unidad constitutiva del ente.

La causalidad fundamental entre forma y materia consiste, pues, en que cada una ejerce sobre la otra una función precisa en orden a que pueda ser en el compuesto: cada una es como el sostén de la otra⁹³. Pero veremos a continuación que el papel que la forma desempeña en este nivel es principal en relación al de la materia. Antes podemos añadir que la recíproca causalidad entre estos principios se extiende también a otros aspectos que fueron señalados en su momento: la forma es causa de la diversificación específica de la materia, mientras que ésta determina la individuación de la primera, así como su diversificación en la pluralidad de los particulares.

La unidad de la esencia, decíamos, se constituye por el tipo de unión entre sus principios⁹⁴. Ahora podemos preguntarnos si la causa de la unidad esencial se atribuye especialmente a uno de ellos.

Santo Tomás afirma que "no hay otra causa de que algo sea uno, sino aquello que hace que lo que está en potencia pase al acto"⁹⁵, lo cual com-

⁹¹ Cfr. *In VIII Metaph.*, lect. 5, n. 1759.

⁹² "Materia enim dicitur causa formae, inquantum forma non est nisi in materia et similiter forma est causa materiae, inquantum non habet esse actú nisi per formam; materia enim et forma dicuntur relativa ad invicem, ut dicitur in II Phys." (*De Princ. Naturae*, v. 5).

⁹³ "Materia causa est formae aliquo modo, inquantum sustinet formam et forma est aliquo modo causa materiae inquantum sustentat ipsam." (*De Veritate*, q. 28, a. 7).

⁹⁴ "Per eadem rationem substantiam, quam significat definitio, est ita unum sicut numerus, scilicet per se, ex hoc quod una pars eius est ut forma alterius." (*In VIII Metaph.*, lect. 3, ns. 1725-1726).

⁹⁵ *In VIII Metaph.*, lect. 5, n. 1759.

pete a la forma que hace que la materia (y el compuesto mismo) sea en acto. La materia sin la forma no puede darse porque carece de toda actualidad. Ser en acto significa tener el ser. La forma actualiza a la materia porque le da el ser. La causalidad fundamental en la constitución de la esencia corresponde, por tanto, a la forma que, al dar el ser a la materia, origina la estructura esencial. Y como esta estructura es una por la unión de sus principios, la forma es, así, la causa intrínseca de la unidad de la esencia. Paralelamente, la forma es también causa de la unidad de la cosa entera, porque es acto del compuesto: le da el *esse* y con él la unidad⁹⁶.

La unión entre la forma y la materia se entiende ahora en función del ser causado por la forma. Esta unión es inmediata porque la forma da el *esse* a la materia directamente, sin intermediarios⁹⁷, y el acto que da el ser se une *per se* a la potencia. Simultáneamente, para la materia es lo mismo unirse a la forma que estar en acto⁹⁸. Admitir un medio de unión entre los principios esenciales supondría un atentado a la unidad de la misma esencia. Pero esto es imposible porque el intermediario tendría que ser otro acto o forma, lo cual haría inevitable el proceso al infinito.

El *esse* que la forma da a la materia es, según Aristóteles, la misma actualidad que la forma en cuanto tal determina: el *esse* formal o específico. En su momento veremos cómo Santo Tomás trasciende el nivel predicamental del ente al concebir, más allá de este *esse* formal o *esse essentialae* y como fundamento suyo, el ser como *actus essendi*. El principio aristotélico "forma dat esse materiae" aparecerá entonces bajo una dimensión trascendental.

Pero manteniendo ahora estas consideraciones en el plano predicamental de la esencia, hay que subrayar que la forma es propiamente causa de la unidad esencial, porque el *esse* sustancial de la esencia es el mismo ser causado por la forma. La materia no determina el modo de ser de la esencia porque no tiene más ser que el que la forma le confiere: el *esse* de los principios esenciales es único⁹⁹ como la esencia es una.

La materia y la forma consideradas a la luz de la unidad *per se* de la esencia aparecen plenamente compenetradas entre sí. El ser de ambas es el mismo y, en consecuencia, cada una es de algún modo la otra. Puede decirse que la materia es "formada" y la forma "materializada". La esencia no es el resultado de dos "cosas" que se unen, sino la íntima unidad de compenetración de sus principios. La esencia de un caballo, por ejemplo, no es alma (equina) "más" cuerpo, sino alma corpórea o cuerpo animado, ya que el alma está en todo el cuerpo, y éste en aquélla.

Según esto, materia y forma se identifican de algún modo, porque la potencia se actualiza —se pone en acto por la forma— y el acto se limita a las condiciones de la potencia. Santo Tomás llega a decir que la materia y la

⁹⁶ "Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse: ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una; et ideo ea quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus." (S. Th., I, q. 76, a. 3).

⁹⁷ Cfr. *De Spirit. Creat.*, q. 1, a. 3.

⁹⁸ Cfr. *In II De Anima*, lect. 1, n. 234.

⁹⁹ "Manifestum est autem quod materiae et formae unum est esse." (C. G., IV, c. 81).

forma son una misma cosa —se funden en la única esencia—, sin perder su carácter de potencia y acto respectivamente¹⁰⁰.

Todo lo que se ha dicho hasta aquí sobre la unidad de la esencia tiene validez en la medida en que la forma substancial, que causa esta unidad, sea efectivamente única para cada cosa.

En la época de Santo Tomás algunos sostuvieron la teoría sobre la pluralidad de formas substanciales, para explicar las diversas perfecciones que se dan en un mismo ente y que corresponde a grados metafísicos diversos. Así por ejemplo, en el hombre, habría una forma que determinaría su racionalidad, otra su animalidad, otra su sesibilidad y así sucesivamente. Santo Tomás negó desde el principio de su magisterio esta doctrina que resultaba inconciliable con la unidad de la esencia y, consecuentemente, con la unidad de todo el compuesto substancial.

También aquí el fundamento último de la unicidad de la forma lo encontraremos en la causalidad trascendental del *actus essendi*, pero bastará por ahora señalar el argumento que demuestra que cada cosa posee una sola forma substancial, ciñéndonos al nivel predicamental.

Lo que da el *esse simpliciter* es único en cada cosa; la forma da el *esse simpliciter* al compuesto; luego la forma es única. Expliquémoslo brevemente.

El *esse simpliciter* es el acto que hace que cada cosa sea lo que es (“per quam res est hoc ipsum quod est”), a diferencia del *esse tale* o *esse secundum quid* que corresponde a las formas accidentales. El *esse simpliciter* del caballo consiste en que el caballo es caballo y no otra cosa. Cuando se dice que la forma da el *esse* a la materia y al compuesto lo que se significa es que determina el modo de ser fundamental del ente.

Lo que ya es, como el caballo, no puede recibir el *esse simpliciter*, porque ya está constituido según ese modo preciso de ser. Lo único que puede admitir son determinaciones accidentales que no modifican el ser substancial del caballo, sino que lo suponen y se sirven de él como fundamento para conferirle perfecciones secundarias.

Sólo la forma primera hace que la cosa sea lo que es; las demás formas que se añaden no pueden ser primeras, sino accidentales. Resulta pues contradictorio que haya más de una forma primera o substancial en cada cosa, porque es único su *esse simpliciter*¹⁰¹.

Por otra parte, la forma substancial, que da el *esse* a la materia y al compuesto, da también a cada cosa todo lo que está exigido por ese modo de ser que le confiere. En concreto, como la materia es indeterminada de

¹⁰⁰ “Ultima materia quae scilicet est appropriata ad formam, et ipsa forma, sunt idem. Aliud enim eorum est sicut potentia, aliud sicut actus. Unde simile est quaerere quae est causa alicuius rei et quae est causa quod illa res sit una; quia unumquodque in quantum est, unum est et potentia et actus quodammodo unum sunt. Quod enim est in potentia fit in actu. Et sic non oportet ea uniri per aliquod vinculum, sicut ea quae sunt penitus diversa. Unde nulla causa est faciens unum ea quae sunt composita ex materia et forma, nisi quod movet potentiam in actum. Sed illa quae non habent materiam simpliciter, per seipsa sunt aliquid unum, sicut aliquid existens.” (In VIII Metaph., lect. 5, n. 1767).

¹⁰¹ Cfr. C. G., IV, c. 81; De Substantiis separatis, c. 6.

por sí, y la forma necesita de ella para ejercer su función actualizadora, al darle el ser le da todas las demás perfecciones que constituyen ese modo de ser: así, por ejemplo, el alma confiere al hombre no sólo la racionalidad, sino también los grados ontológicos inferiores¹⁰². En otras palabras, el *esse* que la forma confiere inmediatamente a la materia incluye todas las formalidades inferiores que intervienen en la constitución de cada cosa: "ipsa enim (forma) est per quam res est hoc ipsum quod est".

Si la forma es el acto primero determinante y constitutivo de la esencia, cualquier otra perfección o acto secundario de la substancia debe relacionarse con la forma. La forma substancial asume en sí todas las demás actualidades, desde el punto de vista de la constitución unitaria del ente, porque da a todas ellas su actualidad al darles el ser. El alma en el hombre, "en cuanto da el *esse* al cuerpo, da inmediatamente el *esse* substancial y específico a todas las partes del cuerpo"¹⁰³.

Esto es suficiente para advertir la contradicción que implicaría la pluralidad de formas en una misma esencia y en un mismo compuesto, y se ha puesto de manifiesto, en qué medida la forma substancial única confiere unidad a la esencia, y fundamenta la unidad del compuesto entero a través del *esse* que de ella deriva. La conclusión de Santo Tomás sobre la unicidad de la forma es clara: "Es necesario decir que por la misma forma por la que la cosa se constituye en substancia, se encuentra en la especie ínfima y en todos los demás géneros intermedios"¹⁰⁴.

La unidad de la esencia se explica, pues, a partir de sus principios constitutivos: la forma y la materia se unen entre sí como el acto y la potencia y la recíproca causalidad entre estos principios asegura la unidad esencial; el agente es causa indirecta de la unidad porque es extrínseco a la esencia; la causa propiamente dicha de la unidad intrínseca de la esencia es la forma substancial porque da el ser a la materia y a todas las perfecciones que intervienen en el compuesto; la esencia, finalmente, es una porque única es la forma que le confiere su actualidad.

Este modo de concebir la esencia es el fundamento inmediato para comprender la unidad propia del hombre. El alma y el cuerpo, que corresponden a la forma y a la materia respectivamente, son los principios constitutivos de la esencia humana.

Sin embargo, el alma se distingue radicalmente de las formas propias de los compuestos corpóreos. Tiene el ser por sí, y no por su unión con la materia. Es una forma espiritual y, consecuentemente, inmaterial, lo cual se manifiesta en sus operaciones intelectivas y volitivas.

Pero hay que subrayar la íntima unidad que hay en el hombre, para evitar el equívoco de cualquier planteamiento que pudiese conducir al dualis-

¹⁰² "Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substancialis quam anima rationalis, et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens." (*De Spirit. Creat.*, a. 3).

¹⁰³ *De Anima*, a. 9.

¹⁰⁴ "Oportet igitur dicere, quod eadem numero forma sit per quam res habet quod sit substantia, et quod sit in ultima specie specialissima, et in omnibus intermediis generibus." (*De Anima*, q. 1, a. 9).

mo de corte cartesiano, que concibe alma y cuerpo como dos sustancias en sí. El alma es forma del cuerpo, de este cuerpo concreto que recibe el ser precisamente del alma espiritual, convirtiéndose así en cuerpo *humano*. Podría decirse, sin detrimento de la subsistencia propia del alma, que ella es siempre alma - de un cuerpo y, simultáneamente, éste es cuerpo - de un alma. Espíritu y materia se relacionan en el hombre como el acto y la potencia, dando origen a una sustancia única.

Descartes, por el contrario, se apartó de la noción aristotélico-tomista de forma substancial y, en consecuencia, incurrió en la imposibilidad de explicar la unidad en el hombre: "La contradicción se encuentra instalada desde el comienzo, y debido a sus propios cuidados, en el interior de la noción que él critica; una forma substancial escolástica traducida en pensamiento cartesiano, es —en lugar de un principio complementario de otro principio en la constitución de una sola sustancia— una sustancia inmaterial: la forma, que se añade a una sustancia corporal: la materia, para componer con ella una sustancia puramente corporal. No hay nada de sorprendente en que Descartes concibiese, más que indiferencia, horror por semejante monstruo; pero se puede decir claramente que fue él quien lo engendró" ¹⁰⁵.

La forma substancial del hombre confiere a su esencia un carácter espiritual y origina una sustancia individual única, a la que se aplica con razón el término *persona*. Por eso Santo Tomás afirma que "como la mayor dignidad consiste en subsistir en una naturaleza racional, todo individuo de naturaleza racional se llama persona" ¹⁰⁶, definición que coincide con la clásica de Boecio: "*rationalis naturae individua substantia*" ¹⁰⁷.

En esta base metafísica han de apoyarse otras perspectivas bajo las que se considere la persona; en particular, la perspectiva fenomenológico-psicológica que, de otro modo derivaría en un actualismo donde el hombre quedaría disuelto en el devenir de sus propios actos, sin sujeto y sin fundamento metafísico. En el mismo Descartes se descubre ya esta desviación hacia el actualismo cuando afirma: "Conocí por ello que yo era una sustancia de la que toda la esencia o naturaleza no era más que pensar, que para ser no necesita de lugar alguno ni depende de cosa alguna material. De suerte que este yo, es decir, el alma por la que yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, e incluso más fácil de conocer que éste, y que aunque el cuerpo no fuese, ella no dejaría de ser todo lo que es" ¹⁰⁸. Vemos en estas palabras la confusión establecida entre esencia y acto u operación, además del manifiesto dualismo y consiguiente escisión de la unidad del hombre.

Desde otra perspectiva, de carácter empirista, John Locke desemboca también en el error del actualismo, al conferir expresamente prioridad a los actos sobre el sujeto: "Los hombres hemos nacido para ser, si nos place, cria-

¹⁰⁵ E. GILSON, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, París, 1967, pág. 163.

¹⁰⁶ S. Th., I, q. 29, a. 3, ad 2.

¹⁰⁷ BOECIO, *De duabus Naturis et una Persona Christi*, c. 3: PL 64, 1345. Santo Tomás hace suya esta misma definición: cfr. S. Th., I, q. 29, a. 1.

¹⁰⁸ DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, en *Obras Completas*, ed. Adam-Tannery, t. VI, 4ª ed., Librairie philosophique Vrin, París, 1967, pág. 33, lín. 3-11.

turas racionales. Pero sólo el uso y el ejercicio de la razón produce tal resultado; nunca nos tornaremos racionales con independencia de lo que consigan nuestro esfuerzo y aplicación”¹⁰⁹. Según esto, el ser sigue al obrar, la operación funda al sujeto. Las consecuencias de este planteamiento culminan en la filosofía existencialista contemporánea, según la cual *el hombre se hace a sí mismo*, de modo absoluto, y acaba por confundirse con sus propios actos. Santo Tomás había ya previsto el peligro de incurrir en esta deformación metafísica, y quiso llamar con gran claridad y sencillez la atención de los posibles autores¹¹⁰.

En el llamado *personalismo cristiano*, que se propone rescatar y poner de relieve la dignidad de la persona, así como superar el dualismo de las filosofías precedentes, se encuentran, a pesar de todo, ciertas secuelas del actualismo al que nos venimos refiriendo. La sugerente afirmación de Emmanuel Mounier, según la cual el hombre es “todo entero cuerpo y todo entero espíritu”¹¹¹ subraya la unidad de la persona que, en cuanto espíritu, está abierta a la trascendencia, a Dios, y en cuanto cuerpo está inmersa en la naturaleza material con la misión de “personalizarla”, es decir, de integrarla en la tensión hacia la trascendencia. Sin embargo, su concepción carece de la suficiente fundamentación metafísica de la unidad de la persona, al no dar razón de la unidad de la esencia en los términos apuntados más arriba, esto es, como estructura de materia y forma, co-principios que reciben a su vez su última actualidad del acto de ser.

Para ver el alcance de esta última afirmación, es preciso afrontar el problema de la esencia en su relación con el ser. A este fin dedicaremos el próximo apartado.

Basta señalar, como conclusión de lo anterior, que no es posible alcanzar una explicación satisfactoria de la actividad específica del hombre, sin antes precisar con rigor la constitución de su esencia y distinguirla de las operaciones que de ella dimanen, ya que “es la autonomía ontológica de la persona lo que funda su libertad práctica”¹¹².

(Continuará)

FRANCISCO UGARTE CORCUERA

¹⁰⁹ LOCKE, J., *Of the Conduct of the Understanding*, 6), citado en T. MELENDO, J. Locke: *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, Colección Crítica Filosófica, E.M.E.S.A., Madrid, 1978, pág. 78.

¹¹⁰ “Nullus unquam opinatur, nisi insanus, quod habitus et actus animae sint ipsa eius essentia.” (*De Spirit. Creat.*, a. 11, ad 1).

¹¹¹ MOUNIER, E., *Le personalisme*, París, 1949, pág. 19.

¹¹² RASSAM, J., *La Métaphysique de Saint Thomas*, P.U.F., París, 1968, pág. 118.

SER, ENTENDER Y ACTO

1. Acto y Potencia

El *acto* no puede ser definido, porque es un concepto primero y evidente por sí mismo. Pero podemos tomar conciencia de lo que él es. Significa determinación y perfección. De sí no incluye limitación ni imperfección, pues únicamente dice perfección o acabamiento, sin incluir necesariamente el hacerse o llegar a ser. Tampoco excluye la limitación, proveniente del otro principio, que es la *potencia*.

Como el acto, tampoco la *potencia* es definible, por tratarse de un principio del ser, noción primera, también indefinible. Pero podemos tomar conciencia de lo que ella es: el principio que limita al ser, que lo hace imperfecto y le permite llegar a ser o existir. Mientras el acto es activo y determinante, la potencia es pasiva y determinable, lo receptible o capaz de ser perfeccionado por el acto, al que a su vez limita o restringe.

Tanto la *finitud* como el *cambio* del ser, sólo se pueden explicar por la intervención de la *potencia*, que limita al acto —*finitud*— y que permite a éste acceder a un nuevo acto, con la pérdida del anterior —*cambio*—. Por la misma razón, el *movimiento* supone siempre un acto que cambia continuamente, gracias a la estabilidad de la potencia.

He aquí cómo se expresa Santo Tomás al respecto: “La potencia se dice por el acto: el acto es doble, a saber, el *primero* —*el acto esencial*— que es la *forma*; el *segundo*, que es la *operación* —la actuación o actividad de un ser—. El acto al principio se atribuye a la *operación* —*el acto segundo*—, y de ahí se traslada a la forma —*o acto esencial*— en cuanto la forma es el principio de operación y del fin. De donde también la potencia una es *activa*, a la que responde el acto de la operación —*el acto segundo*— y a ésta primeramente se atribuyó el nombre de potencia —*activa*—; y otra es la *potencia pasiva*, a la que responde el acto primero”¹. “El último acto es el mismo Ser o Esse”².

¹ SANTO TOMÁS, *Pot.*, 2, 1.

² SANTO TOMÁS, *S. Th.*, 11. ARISTÓTELES, *Met.* IX, 1045 v. 32, donde el Estagirita trata de estas nociones. Ver también SANTO TOMÁS, *Com. ad Met.*, Lect. 5, n. 1825.

³ SANTO TOMÁS, *C. G.*, II, 54.

"El ser —esse—, es el acto de todos los actos"³, es decir, que ningún acto, que no sea el acto de existir —una forma o acto esencial o una forma o acto accidental— ejerce su acción de acto sino mediante el acto de existir. Así el alma humana, forma o acto esencial del hombre, no informa ni constituye al hombre sino por el acto de existir —esse— que le confiere realidad.

2. Ser, Acto y Potencia

El ser real o lo que es, lo que existe o puede existir, es tal por el acto de ser o existir —esse—, que tiene o puede llegar a tener; y el ser está limitado a tal ser, por la potencia de la esencia. El ser es acto de la esencia —potencia—.

Todo ser limitado consta siempre del acto de ser —esse—, lo que hace que algo sea o exista o pueda existir, y de la potencia de ser de la esencia, que limita al ser —esse— a tal determinado ser, a tal ser específicamente tal o a tal ser individualmente tal, según se trate de la esencia específica o individual. "Ningún acto se limita sino por la potencia"⁴.

Pero la esencia puede ser en su orden acto puro, *acto puro esencial o pura forma, puro tal ser*, de manera que cuando ese acto existe, sea *plenitud del acto esencial*, sin limitación alguna dentro de él mismo. El acto de ser, sí, estará limitado por el acto puro esencial a tal determinado ser⁵. Tal es el espíritu finito, las formas puras o puros actos esenciales, sin limitaciones ni repeticiones individuales dentro de los mismos. De ahí que cada espíritu finito sea finito por la limitación del ser mediante la potencia de la esencia; pero dentro de la esencia es acto puro esencial o forma pura y, como tal ilimitado. Por eso, no pueden existir individuos que limiten y repitan esa forma, sino que sólo puede existir un individuo, identificado con ese acto esencial específico. El individuo está identificado con las mismas notas específicas de la forma y, por eso, posee la plenitud o totalidad de la especie. Tal es el caso de los ángeles. El espíritu individual de Gabriel se identifica con la forma pura de la Gabrielidad y, por eso, no puede haber otro Gabriel de la misma especie⁶.

"El ser —esse— de éstas —substancias creadas espirituales— es recibido y, por eso, es limitado y finito según la capacidad de tal naturaleza —esencia— recipiente. Pero la naturaleza —esencia o acto formal— de las mismas es absoluta, no recibida en una materia. Y, por eso, se dice en el *Liber de Causis* que estas inteligencias —formas puras o espirituales— son *infinitas para abajo y finitas para arriba*: son *finitas para arriba*, en cuanto a su ser —esse— —que es limitado por la forma o esencia—, pero no son limitadas para abajo, porque sus formas no están limitadas por una materia"⁷.

⁴ SANTO TOMÁS, *De Ente et Es.*, c. V y VI; y C.G. 54 y 57.

⁵ SANTO TOMÁS, *De Ente et Es.*, c. V y VI

⁶ *Ibid.*

⁷ SANTO TOMÁS, *De Ente et Es.*, Cfr. C.G., II, 54 y 57.

Pero la *forma o acto esencial* —que es *potencia limitante* respecto al *acto de ser —esse—*, a su vez puede estar limitado por una *nueva potencia*, que es la *materia primera*.

La materia primera es pura potencia, carente en sí misma de todo acto y, por eso, enteramente indeterminada y enteramente determinable. Por eso, para captarla el entendimiento necesita echar mano de la negación de todo acto; la materia primera “no es ni el acto esencial, ni el acto cualitativo, ni el acto cuantitativo ni acto alguno con que se determina el ser”, dice Santo Tomás citando literalmente a Aristóteles⁸, es la mera indeterminación real capaz de ser determinada con infinitos actos finitos⁹.

La forma o acto esencial es limitada a su vez por la materia primera, es reducida a individuos, indefinidos en número, dentro de la misma especie, determinada por el acto esencial. “En cuanto a las substancias compuestas de materia y forma no sólo el *ser —esse—* es recibido en la *forma* y finito (...) sino que también *su naturaleza —esencia—*, está recibida —y limitada— por las *materias signadas —por la cantidad—*. Y, por eso, son finitas hacia arriba y hacia abajo⁹.

3. Conocimiento, Immaterialidad y Acto

El conocimiento es una realidad singular, distinta de todas las realidades materiales.

En efecto, las cosas materiales siempre que se juntan forman un compuesto substancial o accidental. Así el cuerpo y el alma unidos substancialmente, constituyen el hombre, y el color sobre un cuerpo forma un compuesto accidental.

En cambio, en el conocimiento, un ser, distinto del acto de conocer, está presente en éste como en *otro* o distinto de él, sin mezclarse ni formar un compuesto con el ser propio de dicho acto de conocer. Por consiguiente, se constituye como una realidad distinta a la material, o sea, *de un modo immaterial*.

Por otra parte el acto del ser corpóreo, en razón de la pura potencia o materia primera o pasividad, está limitado en su acto esencial o forma específica a este *ser individual*. No hay cabida en él para otro ser.

En oposición a él, el acto de conocimiento no se limita al acto o ser cognoscente, sino que en él hay acto para otro ser, distinto del propio, para que algo, que no es él, esté en él, esté presente en él, *pero como distinto u otro de él*. Porque eso significa precisamente *ob-jectum*: lo que *está* puesto

⁸ SANTO TOMÁS, *In Met.*, VII, Lec. 2, n. 1285 y sgs y 1292.

⁹ SANTO TOMÁS, *Pot.*, I, 1.

¹⁰ SANTO TOMÁS, *De Ente et Es.*, c. V y VI, y C. G. II, 54.

delante *del acto cognoscente* en el seno inmanente de este acto, *pero como distinto u otro de él*¹¹.

Este modo único de que en un solo acto estén simultáneamente el ser del sujeto y el ser del objeto, es decir, que en la *inmanencia del único acto del sujeto haya cabida y presencia para el ser del objeto, como distinto o trascendente* a él, es lo que se llama la *intencionalidad* o polaridad del sujeto y objeto, propio y constitutivo del conocimiento.

Por eso, la negación o liberación de la materia o *inmaterialidad* significa el logro de un grado superior de la perfección del ser o del acto. Decir, pues, que el conocimiento se constituye por el ser inmaterial, es lo mismo que decir que se constituye *por el acto*, y en la medida del logro de la perfección de éste.

He aquí cómo admirablemente sintetiza Santo Tomás en todos sus matices esta constitución del conocimiento por la inmaterialidad, que encierra en germen la solución de todos los problemas de la inteligencia: *gnoseológico y antropológico*: "una cosa se encuentra perfecta de doble manera. Primeramente, según la perfección de su existir —esse—, que le conviene según la propia especie. Pero porque el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra, por eso en cualquier cosa creada tanto falta de la perfección pura a cada perfección habida en cada cosa, cuanto más perfectamente se encuentra en otras especies; de tal modo que la perfección de cualquier cosa en sí considerada sea imperfecta como parte de la perfección del universo, la cual resulta de las perfecciones de cada una de las cosas reunidas entre sí. Por lo cual a fin de que existiese algún remedio para esta imperfección, se da otro medio de perfección en las cosas creadas, según que la perfección que es propia de una cosa se encuentre en otra cosa; y ésta es la perfección del cognoscente en cuanto cognoscente; *porque alguna cosa es conocida por el cognoscente en cuanto la cosa conocida se encuentra de algún modo en el cognoscente*; y por eso en el Libro III *De Anima* (8, 431 b 21; *Lect. 13 Com.* de Santo Tomás) se dice que *alma es en cierta manera todas las cosas*, que es capaz de conocerlas todas. Y según este modo es posible que en una cosa exista la perfección de todo el universo. Por lo cual esta es la perfección suprema que puede alcanzar el alma, según los filósofos, el que en ella se halla descripto todo el orden del universo y de sus causas; en lo cual también pusieron el último fin del hombre, que según nosotros estará en la visión de Dios (...) Pero la perfección de una cosa no puede existir en otra según el determinado existir que tenía en aquella cosa; y, por eso, para que sea capaz de existir en otra cosa, es necesario considerarla sin aquellas cosas que son capaces de determinarla. Y *porque las formas y las perfecciones de las cosas son determinadas por la materia, de ahí que una cosa sea cognoscible en cuanto se separa de la materia*; de donde es necesario que también aquello en quien se recibe la perfección de tal cosa, sea inmaterial; porque si fuera material, la perfección recibida estaría en él según algún existir determinado; y así no estaría en él en cuanto es cognoscible, a saber en cuanto la perfec-

¹¹ Cfr. E. GILSON, *El Realismo Metódico*, 4ª Ed. de la traducción española, Rialp, Madrid, 1954.

ción existente de uno es capaz de existir en otro. Y por eso erraron los antiguos filósofos que defendieron que lo semejante es conocido por lo semejante, queriendo que en cuanto conoce todas las cosas, el alma esté constituida naturalmente por todas las cosas: para que la tierra conociese a la tierra, el agua al agua, y así de las demás cosas. Porque pensaron que la perfección de la cosa conocida tiene en el cognoscente un existir determinado, en cuanto tiene un existir determinado en la propia naturaleza. Pero la forma de la cosa conocida no es recibida de este modo en el cognoscente; por lo que el Comentarista de Aristóteles, (es decir, Averroes), dice en el Libro III *De Anima*, que no es el mismo el modo de recepción por el que las formas son recibidas en el entendimiento posible y en la materia primera, porque es preciso que en el entendimiento cognoscente una cosa sea recibida *inmaterialmente*; y, por eso, vemos que en todas las cosas se encuentra la naturaleza del conocimiento según el orden de su inmaterialidad. (*et ideo videmus quod secundum ordinem inmaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur*): porque las plantas y las otras cosas inferiores a ellas nada inmaterial pueden recibir y por eso están privadas de todo conocimiento, como es manifiesto por el Libro III *De Anima* (1242a a 17); en cambio, el sentido recibe las especies —formas— sin materia pero en condiciones materiales; pero el entendimiento las recibe depuradas aun de estas condiciones materiales. De un modo semejante es también *el orden de las cosas conocidas*: porque las cosas materiales, como dice el Comentarista, no son inteligibles sino porque nosotros las hacemos inteligibles; porque son inteligibles sólo en potencia; pero llegan a ser inteligibles en acto por la luz del entendimiento agente, así como los colores llegan a ser visibles por la luz del sol; pero las cosas inmatrimales son inteligibles por sí mismas; de donde ellas son más conocidas según su naturaleza, aunque menos conocidas para nosotros. Por consiguiente, como quiera que Dios está en el extremo de la separación —o independencia— de la materia, ya que está enteramente libre de toda potencialidad, síguese que El es el máximo cognoscente y el máximo cognoscible, de donde a su naturaleza, en cuanto tiene realmente el existir —Esse— en esa misma razón le compete la razón de cognoscibilidad. Y porque según esto también Dios es en cuanto que por naturaleza es para sí, también conoce en cuanto su naturaleza es máximamente cognoscente; por lo cual Avicena en el *Libro VIII de su Metafísica* dice que: El mismo (Dios) es entendedor y aprehensor de sí mismo, porque su esencia, despojada de toda materia, es la cosa que es El mismo”¹².

Digamos para terminar este punto, que la tesis expuesta acerca de la inmaterialidad como constitutivo del conocimiento y de cognoscibilidad —sobre la cual volveremos expresamente más abajo— no es más que un capítulo de la doctrina general mucho más amplia, del acto y la potencia, fuste organizador y alma de todo el sistema de Santo Tomás. La inmaterialidad en todos los grados eminentes de la forma respecto de la materia, no es más que un capítulo de la supremacía del acto o perfección del ser sobre la potencia dentro del sector de la esencia —cuya potencia es la materia—.

¹² SANTO TOMÁS, *Ver*, 2, 2.

Traducida en términos metafísicos esta tesis antropológica-gnoseológica de la inmaterialidad se enunciaría así: Un ser es cognoscible y cognoscente en la medida de la eminencia de su acto sobre la potencia o, de otro modo, en el preciso grado de la perfección o riqueza de su ser. La tesis así enunciada tiene la ventaja de poder señalar la causa constitutiva de la diferencia de conocimiento y de cognoscibilidad dentro de los seres enteramente inmateliales: alma humana unida al cuerpo, alma humana separada, diversas especies angélicas y, finalmente y, a infinita distancia de todas las creaturas aún puramente espirituales, el Acto puro de Dios, exento no sólo de toda potencia o limitación material, sino también exento de toda potencia, aún la de la esencia que limita la existencia.

4. *Los grados del conocimiento constituidos por los grados
de la inmaterialidad o liberación del
acto de la potencia de la materia*

El conocimiento de los sentidos se constituye, como todo conocimiento, por cierto grado de inmaterialidad o eminencia de la forma sobre la materia. La forma del ser sensitivo, sin dejar de depender de la materia, emerge de la misma y la domina. Sin esta inmaterialidad o superación de la materia no podría comunicar su acto de ser a otro ser distinto del propio, confiriéndole existencia en cuanto otro objeto en la inmanencia luminosa o consciente de su acto cognoscente, Gracias a *no estar limitado totalmente por la materia*, puede realizarse el acto del conocimiento sensitivo, acto capaz de comunicar su acto a otro como otro.

Sin esta superación de la materia el acto quedaría limitado a sí mismo en la obscuridad de la inconciencia, porque para aprehender en sí mismo a otro como otro, necesita superar la limitación de la materia y poder disponer de la amplitud de un acto, en cuya existencia pueda existir otro como otro u objeto¹³.

Pero, por otra parte, *esta forma* está unida substancialmente y *depende en su ser y obrar de la materia*¹⁴. Por eso este conocimiento depende del órgano material y, si bien, por el grado de su inmaterialidad puede comunicar su acto de ser a otro como otro u objeto, no lo aprehende a éste sino en su realidad concreta material. La materia del acto del sujeto y del objeto impide la aprehensión formal o expresa del ser —que *en cuanto ser o acto es siempre inmaterial*— y, por eso mismo, la intencionalidad o polaridad de sujeto y objeto es más bien vivida, pero no formal o expresamente consciente. En este conocimiento sensitivo el acto de ser no está exento totalmente de la materia, no es una forma o acto esencial puro y, por eso, el acto de ser del objeto y del sujeto no puede develarse y ser aprehendido formalmente como tal.

¹³ SANTO TOMÁS, *In de An.* II, *Lec.* 24, n. 555.

¹⁴ SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, 77, 5., y *C. G.* 55, 57

Para llegar a aprehender al *ser como tal del objeto* en el acto de *ser como tal del sujeto*, para que la intencionalidad o polaridad de sujeto y objeto sea formal o enteramente consciente, se requiere la liberación total de la materia, la inmaterialidad perfecta o *espiritualidad*, la forma o acto esencial enteramente puro y presente en sí mismo. Sólo por la liberación de la materia, al ser tanto *del objeto como del sujeto*, éste logra su *verdad o inteligibilidad en acto o consciente*¹³.

Esta aprehensión espiritual del ser formalmente tal del objeto en el ser del sujeto —aprehendidos formalmente *como tales*—, es el *conocimiento intelectualivo*.

Precisamente, la prueba de la espiritualidad o independencia total de la materia del acto de entender de la inteligencia radica en que es aprehensivo del ser en cuanto ser¹⁴.

El objeto formal de la inteligencia —lo que primeramente y como tal es aprehendido— es el ser en cuanto *ser*, que, como tal, no está limitado a ningún determinado ser y posee, por ende, un ámbito objetivo infinito.¹⁵ Ahora bien, si la inteligencia dependiera de un órgano material —como acontece en los sentidos—, estaría restringida a determinados objetos, a los que el órgano es capaz de aprehender de acuerdo a sus limitaciones. Pero la amplitud infinita de su objeto: el ser en *cuanto ser*, que abarca toda la realidad bajo ese aspecto, implica la *total independencia de la inteligencia respecto a la materia*, es decir, el *carácter espiritual* del conocimiento intelectualivo que lo aprehende¹⁶.

La perfección del conocimiento intelectualivo, que expresa o conscientemente *aprehende del ser del objeto* como tal, como distinto *del ser del sujeto*, se constituye, por consiguiente, por el logro de la plenitud de su acto, mediante la liberación total de la materia o, en otros términos, por *la espiritualidad o pureza total de su acto*.

El conocimiento intelectualivo alcanza esa cima de intencionalidad o polaridad perfecta, expresamente consciente, de *sujeto y objeto*, por la perfección o plenitud de su acto, libre de toda potencia limitativa e indeterminada de la materia. Y, por esta perfección de su acto, libre de toda materia, el entendimiento puede conocerse a sí mismo o es consciente de sí¹⁷.

Ya hemos visto un poco más arriba, cómo sintetiza y fundamenta admirablemente esta tesis Santo Tomás.

5. *La Verdad o Inteligibilidad constituida también por la Inmaterialidad*

También los objetos son cognoscibles o aprehensibles por el conocimiento en razón de la inmaterialidad de su ser o acto. Los grados de inmaterialidad o

¹³ SANTO TOMÁS, *Ver.* 2, 2, transcripto en el n. 3 de este trabajo.

¹⁴ SANTO TOMÁS, *Ver.*, 10, 8; y *S. Th.*, I, 75, 2.

¹⁵ SANTO TOMÁS, *C. G.*, II, 83, y *S. Th.*, I, 79, 7.

¹⁶ SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, 75, 2; y *Ver.*, 10, 8.

¹⁷ SANTO TOMÁS, *C. G.*, II, 66; *Com.* 9; y *S. Th.* I, 79, 2.

de superación de la materia —y más en general de toda potencia— constituyen los grados de la cognoscibilidad objetiva. Porque la forma es el acto inteligible de un ser.

El conocimiento sensitivo aprehende concretamente el ser concreto, bajo sus formas accidentales o fenoménicas, por la superación de la pura indeterminación de la potencia material.

El conocimiento intelectual aprehende el ser, el acto esencial o *forma del ser, bajo algunas de sus notas*²⁰. Ahora bien el ser y la forma, que lo constituye *tal ser o esencia*, son *inmateriales* aún en los seres materiales; pues si bien dependen de la materia, son realmente distintas e irreductibles a la misma.

Para poderse encontrar con el ser o acto esencial de las cosas materiales —que constituyen el objeto inmediatamente dado a la intuición de los sentidos—, punto de partida del conocimiento intelectual²¹, la inteligencia necesita aprehender esa forma o acto esencial, al menos bajo algunas de sus notas, sin la materia concreta e individual, que impide la verdad o inteligibilidad en acto del mismo, es decir, necesita *abstraer* las notas esenciales inteligibles, de la materia individual concreta, que, precisamente por su indeterminación o potencia, impide la inteligibilidad en acto de aquéllas. La esencia, abstraída o separada de las notas individuantes, es aprehendida bajo algunas de sus notas inteligibles en su *acto esencial o forma*, que, por la misma razón, es colocado en acto de su verdad o inteligibilidad²².

También los grados de verdad o inteligibilidad del objeto están determinados por los grados de inmaterialidad. De aquí que las formas puras o inmateriales sean inteligentes e inteligibles en acto a la vez, es decir, conscientes de sí.

Pero cuando se trata de formas espirituales participadas de actos esenciales puros, pero realmente distintos del acto de ser o existir, por eso mismo, finitas y contingentes en su existencia, del mismo modo que acaece el acto de entender, también el acto inteligible objetivo no está en acto segundo o actual de ser entendido y se distingue realmente de las otras esencias y objetos inteligibles existentes finitos.

Por eso, para ser entendidas estas formas espirituales —finitas y contingentes— necesitan pasar al acto de su inteligibilidad o verdad, mediante la acción del acto inteligente, también realizado en cada acto de entender.

Esto explica el hecho del conocimiento inteligente de las cosas y del propio ser —conciencia de sí—, y el modo como se realiza en estos seres espirituales finitos y contingentes.

²⁰ SANTO TOMÁS, C. G., II, 66; y *Quaes. De An.*, 2, 14.

²¹ SANTO TOMÁS, S. Th. I, 12, 12, y I, 24, 7.

²² SANTO TOMÁS, *In de An.* III, Lec. 10, n. 728 y sgs; y S. Th., I, 70, 3 y I, 54.

Por ser espiritual o exenta de materia, el alma humana está en *acto de entender —sujeto inteligente—* y en *acto de ser entendida —objeto inteligible—*.

Sin embargo, por estar constituida por una esencia espiritual, distinta de su existencia, esa forma espiritual del alma humana, no está ni en acto segundo de entender —*sujeto*— ni en acto segundo de ser entendida —*objeto*—. Y por eso, el acto de conciencia o conocimiento del propio sujeto no se logra por el mismo acto de ser esencial —por la forma o alma—, sino por la realización de un acto accidental segundo, con que el alma —a través de la inteligencia, su facultad operativa— llega al *acto segundo de entender —sujeto—*, y por el cual y en el cual el *ser del alma, a través de sus actos concretos*, logra *ser entendido —objeto—* ²³.

Otro tanto sucede con todo objeto inteligible, sea que exista unido substancialmente a la materia —las formas o actos esenciales de los seres corpóreos—, sea que existan sin materia —las formas o actos esenciales puros de los ángeles y también de la forma o alma humana espiritual—, que, aunque en sí mismos son inteligibles —aquéllos en potencia, por la materia, y éstos en acto— *no llegan a ser entendidos sino por el acto segundo de entender*, que pone al alma o forma espiritual en acto de entender del sujeto y, en él, *al acto o forma del objeto*, en algunas de sus notas, en *acto de ser entendida*.

Pero también, aún en el caso de conciencia, en que sujeto y objeto son realmente idénticos, la aprehensión de sí, al no ser por el mismo y único acto esencial —la forma o alma humana—, sino mediante la realización de un acto accidental segundo, *sólo se logra en una identidad intencional del sujeto y objeto*.

Nos encontramos con el objeto o verdad conocida con la doble limitación del acto del conocimiento: 1) aprehensión no por el acto mismo de ser —la forma substancial—, sino por un nuevo acto accidental; y 2) y no identidad real entre el sujeto y el objeto, sino sólo intencional de un sujeto realmente distinto del objeto.

6. La Doble Limitación del Acto Intelectivo del Ser Participado

Todo ser creado o participado es tal por la composición de esencia y existencia. Es una esencia, *que no es sino que tiene el acto de ser* ²⁴. Y de esta composición, constitutiva de su creaturidad, brotan sus propiedades esenciales de *finitud y contingencia*: de su *finitud*, porque su existir no es sino un acto de ser de una determinada esencia; y de su *contingencia*, porque su esencia, al no identificarse con su existencia o acto de ser, es ontológicamente indiferente para tenerla o no.

²³ SANTO TOMÁS, S. Th., I, 54, 1. "La acción del ángel y la de cualquier creatura, no es su ser —esse—". *Ibid.*, 2.

²⁴ SANTO TOMÁS, C. G., II, 52 y S. Th., I, 3, 7 ad 1. y *De Esp. Creat.*, 1.

7. *La Identidad Real Perfecta del Ser o Verdad infinita con el Entender infinito en el Acto puro de Ser.*

Esta doble limitación, antes mencionada: 1) la finitud y la consiguiente no identidad del acto de entender con el acto de ser del objeto y 2) la no identidad del acto esencial o forma con el acto segundo de entender, que se fundan ambas en la composición real de esencia y existencia del ser participado, con la consiguiente finitud y contingencia, desaparecen en Dios, precisamente porque El es el Acto puro de Ser o Existir —*el Esse per se subsistens*— sin una esencia que limite la existencia. El Acto de Ser de Dios no sólo está exento de la potencia de la materia —*es Acto totalmente inmaterial o espiritual*— sino de toda potencia, aún de la proveniente de la esencia —*presente en toda creatura*—, es el *Acto puro de Ser o Existir*. Y porque Dios es el *Acto puro o el puro Esse*, sin que ninguna potencia lo limite, es *infinito*.

Porque es el Acto puro e infinito, su Entender está exento de las dos limitaciones esenciales del entender creado antes mencionadas.

De aquí que el Acto puro e infinito de Dios —*Esse*— se identifique 1) con todo entender, o sea que es el Acto infinito de Entender, y 2) se identifique con todo Ser o Verdad infinita en acto; y viceversa que el Ser o Verdad en Acto puro esté identificado con el Acto puro de Entender. Sólo en el Acto puro: 1) el Acto de Entender está realmente identificado con el Acto de Ser o Existir y, 2) el Acto infinito de Entender que está realmente identificado con el Acto infinito de Ser o Verdad o, en otros términos, la identidad entre el sujeto y objeto ya no es sólo intencional, sino real en el Acto de Ser. Sólo Dios es la Intelección o Acto de entender de la propia Intelección, como dice Aristóteles²⁵.

8. *El Acto de Ser constitutivo del Conocimiento*

Desde esta cima del Acto puro o del *Esse* subsistente —sin potencia alguna: sin materia que limite el acto esencial de la forma, ni esencia que limite el acto de ser o la existencia—, Fuente o Causa primera e infinita de todo ser o entender, se ve que el constitutivo del conocimiento es, en definitiva, el *acto*.

En un primer momento, en la consideración de los seres finitos, el conocimiento se presenta constituido por la inmaterialidad, es decir, por la exención de la potencia de la materia —en grado imperfecto en el conocimiento sensitivo, en grado perfecto, en el conocimiento intelectual—, vale decir, por la pureza o eminencia del *acto esencial* o de la forma, que lo constituye.

La inmaterialidad se presenta como el primer grado de liberación o pureza del acto: la liberación del acto *dentro de la esencia*.

²⁵ SANTO TOMÁS, *In Met*, XII, 1074 v. 34. Véase el Com. de Santo Tomás a ese pasaje. Lec. 11, 2601, 2608 y sgs., y *S. Th.*, I, 14, 4 y I, 27, 2.

En cambio, cuando se llega al *Acto puro* o *Esse* subsistente de Dios, no se trata ya sólo de un Acto exento de potencia de la materia —de un Acto puro en la plano de la esencia—, sino también *de toda potencia*, y de toda limitación en el Acto mismo de Ser o Existir.

Este Acto de Ser, sin esencia distinta de El, es todo Acto o Acto puro y, por eso mismo, infinito.

Tal acto puro e infinito incluye y se identifica con toda perfección, con todo Ser y Entender: es el Acto puro e infinito de Ser o Verdad, y a la vez es el Acto infinito de Entender: Acto puro de Entender, que se identifica con el Acto puro de Ser o Verdad entendida, Ser o Verdad infinita entendida, que se identifica con el Acto puro de Entender. Con toda precisión Aristóteles define a Dios como “*Noésis Noéseos*”, la Intelección de la propia Intelección”²⁶.

El constitutivo del conocimiento es, pues, el *acto o ser*, y para decirlo en forma negativa, es el *ser exento de toda potencia o limitación*. Y, por consiguiente, los grados del conocimiento se constituyen e identifican con los grados del *acto o ser* o liberación del mismo respecto a la potencia.

También el constitutivo del ser es el acto, y los grados del ser son los grados del acto. Y como el ser está identificado con la verdad o cognoscibilidad —inteligibilidad en el grado de espiritualidad o de inmaterialidad total— los grados del acto son los grados de la verdad o inteligibilidad objetiva²⁷. Por consiguiente, el grado del acto —o supremacía del acto sobre la potencia— señala el nivel exacto del *grado de conocimiento*, y el *grado de ser* y el *grado de cognoscibilidad o verdad de un ser*.

En definitiva, el *acto es el constitutivo del entender y del ser o verdad*. *Todo ser, en la medida de su acto, es inteligente o aprehendente del ser o verdad y, es a la vez, verdad entendida*.

Si hay seres que no conocen ni entienden y que su verdad no es conocida ni entendida por sí misma, es por lo *que no son, por la potencia que los limita*. En la medida en que el acto se aquilata y es más acto, por la mayor exención de la potencia: primero en *la esencia, por exención de la materia*; y luego en el *acto de ser o esse, por la exención de la esencia*, distinta de ese acto de ser, aparece y se constituye, por una parte, *el acto de conocer y de entender* y, por la otra, *el acto de ser o verdad o inteligibilidad objetiva*, hasta llegar a la Fuente de todo Acto o Ser: el *Acto puro*, libre de toda limitación potencial, en cuya Infinitud Actual, el *Entender y el Ser o Verdad se identifican realmente*.

9. Ser, Entender y Acto

En última instancia metafísica, *Ser, Entender y Acto* son lo mismo en el *Acto puro o Esse Subsistens*. Si luego se separan en el ser finito, y si el cono-

²⁶ *Ibid.*, y *Ver.* 2, 2 (texto citado en el n. 3 de este trabajo).

²⁷ SANTO TOMÁS, *Ver.*, 2, 2.

cimiento y la cognoscibilidad o verdad en acto descienden y hasta desaparecen, es por la penetración cada vez menor de la potencia, que limita el acto o el ser. Pero el acto permanece mientras haya ser y en la medida cabal de éste, aun en los grados ínfimos del ser puramente material.

Todo ser y entender finitos son por participación del Acto puro e infinito del Ser y Entender identificados de Dios, y en la medida exacta de esa participación. Todo *ser participado* es tal como determinado *acto*; y en esa misma medida *participa de la Cognoscibilidad o Inteligibilidad objetiva o Verdad divina, y del Conocimiento o Intelección divina*. Todo ser participado recibe o participa de alguna medida del Acto puro de Dios y, consiguientemente, de su Ser y Entender, en El identificados. Si esa cognoscibilidad objetiva y si ese conocimiento del ser participado sólo aparecen en grado ínfimo —cognoscibilidad sensible y conocimiento sensitivo— es por la ingerencia cada vez mayor de la potencia de la materia en el acto de la esencia en el conocimiento y cognoscibilidad sensitiva; o de la esencia en el acto de ser del ser o esse, en el caso del conocimiento cognoscibilidad intelectual; con la disminución del acto, en ambos casos.

Y cuando la ingerencia de la potencia de la materia es dominante sobre el acto, el conocimiento y la cognoscibilidad en acto desaparecen del todo.

Por la disminución del acto o aumento de la potencia, tales seres no conocen ni son por sí mismos conocidos, y sólo logran conocimiento y cognoscibilidad imperfectas en los seres materiales sensitivos, y perfecta en el ser espiritual, que, *por abstracción de la materia*, los hace inteligibles en razón del acto esencial o forma, así liberado de la materia concreta.

10. *Identidad Real del Ser y Entender Infinitos de Dios, Fundamento de la Correspondencia entre Entender y Ser o Verdad participados*

Más aún, la identidad real formal de Ser y Entender en el Acto puro de Dios *funda la correspondencia de ser o verdad objetiva y de entender*. Precisamente porque en Dios todo Ser está pensado y todo Entender o Verbo está formulado y en grado infinito, cuando el ser y el entender salen de Dios, por creación o participación, egresan, por el lado de los seres u objetos, constituidos e impregnados de ser y verdad o, lo que es lo mismo, de cognoscibilidad o inteligibilidad y, por el lado del sujeto espiritual, salen dotados de inteligencia; y, por eso también, relacionados esencialmente entre sí: *la verdad con el entender y viceversa*²⁸. Proporcionalmente sucede lo mismo entre los objetos sensibles y el conocimiento sensitivo, fundados también en Dios.

Y lo mismo habría que decir de la bondad y del amor, que son por participación del Acto puro e infinito de Bondad y Amor identificados; y que

²⁸ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *La Palabra*, donde me he ocupado ampliamente de este tema, especialmente en el c. I, II y III, de la Segunda Parte, y sobre todo en el c. II, de la Tercera Parte, Emecé, Bs. As., 1978.

salen, por eso, en su ser finito y limitado esencialmente relacionados el uno con el otro²⁹.

11. Conclusión

En el principio es el *Acto puro o el Esse subsistente e infinito, que encierra por identidad real todo Ser o Perfección —toda Verdad, Bondad y Belleza— y todo Entender o Querer o Amor*.

Todo otro ser y entender, toda otra bondad o querer y amor participados y finitos son en la medida del grado de participación de aquel Acto puro infinito, y en razón inversa de la intervención de la potencia —materia primera, respecto al acto esencial, y esencia respecto al acto de ser o existir— que lo limita en su acto.

También la correspondencia de ser o verdad y entender, y de ser o bondad y amor, y de belleza y contemplación, se fundan en el Acto puro e infinito de Dios.

Todo ser, toda verdad, toda bondad y toda belleza, por una parte, y todo entender, todo amor y todo contemplar, por otra, se constituyen y son por el acto y en la medida del mismo o, por la negativa, en la medida de su liberación de la potencia: de la potencia material respecto al acto esencial y de la potencia esencial respecto al acto de ser o esse.

Ser y Entender, Bondad, Belleza y Amor, son y se identifican con el Acto. Es lo mismo el ser que el entender o el acto en la exacta medida de éste.

El ser o verdad participado se constituye mediante una relación esencial a la inteligencia; y ésta a su vez con una relación esencial al ser o a la verdad, precisamente porque en su Origen causal primero y divino, estaban eminentemente —sin su esencial limitación— realmente identificadas.

Otro tanto acontece con la bondad finita y el amor finito, y la belleza finita y el contemplar finito, hechos esencialmente el uno para el otro, porque en su Origen causal primero y divino, estaban real y perfectamente identificados de una manera eminente o sin su esencial limitación.

Por eso, *el Esse subsistente o Acto puro divino* es el fundamento y causa de todo acto de ser y de entender y de su correspondencia esencial entre sí, y de toda bondad y belleza y amor y contemplar creados y de su esencial correspondencia³⁰. El Acto puro primero es la Infinitud de todo Ser y Entender, y de toda Bondad y Amor y de toda Belleza y Contemplación.

Y todo otro acto o perfección es por dependencia de El, en sí mismo, y en su correspondencia del ser al entender, de la bondad al amor y de la belleza a la contemplación.

²⁹ *Ibid*, pág. 117.

³⁰ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *La Palabra*, c. II, de la Tercera Parte.

"In Principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum (...) Omnia per Ipsum Facta sunt et sine Ipso factum est nihil". "En el Principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios y Dios era el Verbo (...). Todas las cosas fueron hechas por el Mismo (Verbo), y sin El nada fue hecho"³¹

OCTAVIO N. DERISI

³¹ SAN JUAN, *Evang.*, I, 1 y sgs.

PEDAGOGIA Y FILOSOFIA

El enorme volumen de la reciente literatura consagrada a los temas relativos a la educación brinda numerosos indicios para pensar que la mayoría de sus autores conciben los conocimientos en esta materia como una nueva ciencia conformada en base a un objeto específicamente determinado. A la luz de este criterio, hoy por hoy extensamente generalizado, la pedagogía vendría a engrosar la ya abultada nómina de conocimientos que modernamente aspiran a convertirse en ciencias claramente perfiladas y constituidas de acuerdo a una pretendida autonomía que les permitiría abordar sus objetos con una sólida suficiencia. Según consta, este fenómeno se ha repetido profusamente en los últimos tiempos, tocándole ahora a la pedagogía sumarse a este planteo de disgregación del saber en nombre de un objeto cuya precisión, lejos de los deseos de muchos de sus cultores dista bastante de hallarse rigurosamente definido. Es propicio, entonces, dedicar unas breves líneas a la revisión del estado de la cuestión a los fines de señalar las exigencias interpuestas por la filosofía en este campo de tanto interés en los días que corren.

En primer lugar, obsérvase que las hodiernas direcciones de la pedagogía, igual que en cualquier otra época de la historia de la civilización occidental, se manifiestan a la manera de una explicitación de una serie de metas culturales previas, esto es, proceden de las convicciones expresamente vigentes en la sociedad. En consecuencia, esas direcciones de la pedagogía responden a ciertos principios teóricos que ofician de antecedentes y condicionantes de las intenciones subyacentes en las actitudes educativas¹. Obviamente, los pedagogos no hacen otra cosa que proyectar al plano didáctico los contenidos y

¹ El estudio más elocuente de cómo la civilización ha plasmado su misión educativa en todo su contexto histórico es el monumental ensayo de W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Neuauf., Berlin, 1959, en donde resalta en su magnífico esplendor la jerarquía de la vocación didáctica de la cultura griega. El libro posterior de Jaeger destinado a comparar este ideal educativo con la irrupción histórica del cristianismo, lamentablemente, es de menor envergadura y bastante discutible en diversos aspectos: W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Mass., 1962. Para una antología del pensamiento en materia pedagógica, vide *Three Thousand Years of Educational Wisdom. Selections from Great Documents*, ed. by R. Ulich, 2nd. ed., Oxford, 1954.

las estructuras de enseñanza y aprendizaje fundadas en las posiciones especulativas y prácticas que de antemano se han aceptado como válidas. Así, por ejemplo, un pedagogo que suscriba los lineamientos de una visión cristiana del universo buscará adecuar sus esquemas educativos a los requisitos de esa visión en donde se inspira y otro tanto, desde luego, se podrá decir de otro pedagogo cuyos parámetros afinquen en otras interpretaciones de la vida humana y de su inserción en el cosmos².

Sin embargo, la fisonomía actual de la pedagogía ofrece un rasgo que conviene puntualizar como algo novedoso. Trátase de la arriba mencionada propensión a hacer de ella una ciencia a la cual le estaría reservada de una manera exclusiva la versación en torno a la naturaleza de la educación del hombre y de las subsiguientes normas a las que ésta debiera atenerse. Desde ese enfoque, la pedagogía se nos ofrece como una disciplina que se arroga para sí misma la potestad de fijar sus principios, de circunscribir su ámbito objetivo y de definir la educación con arreglo a la eficacia de sus propias aptitudes. En tal aspecto, la pedagogía tendría una consistencia intrínseca ya establecida y, por ende, sería necesario conferirle sin más dilaciones la patente de una ciencia perfectamente configurada y digna de catalogarse entre los conocimientos cuya estatura apodíctica se encuentra fuera de toda sospecha³.

Pero es de temer que este anhelo no sea fácil de justificar, porque, en efecto, la consuetudinaria ambición moderna de incrementar el *arbor scientiarum* inevitablemente ha tropezado con el insoluble problema de toda fundamentación de una ciencia que parta del rechazo de la competencia de la filosofía en ese cometido. ¿Cómo procurar la tipificación de una ciencia sin el recurso a la función intransferible de la metafísica en orden a tal fin? Sobradamente nos consta que este escollo nunca ha pedido ser superado por ninguna ciencia particular, y, mucho menos, por aquellas formulaciones que ni siquiera llegan a adquirir las mínimas y elementales características de los hábitos demostrativos. En el caso actual de la pedagogía, poseemos innegables

² El bagaje filosófico que condiciona la marcha de las teorías pedagógicas fue exactamente establecido en estos enunciados: "La traducción de las distintas concepciones del hombre al plano de las ciencias de la educación ha originado la diversidad de tendencias, con frecuencia antagónicas, que se han disputado el campo pedagógico. Quiérase o no, toda posición pedagógica, didáctica, metodológica, político-educativa u organizativa de la enseñanza revela un sustrato filosófico, expresión de una concepción del hombre. Aún quienes proclaman la autonomía de las ciencias de la educación responden a una filosofía subyacente, casi siempre de tipo positivista" (G. E. PONFERRADA, "Antropología filosófica y pedagogía": *Sapientia* XXXIV [1979] 43). Un ejemplo notable de énfasis filosófico en el valor de la educación se halla disperso en toda la obra de Platón, cuya preocupación didáctica ha sido constantemente destacada. Al respecto, consúltese R. L. NETTLESHIP, *The Theory of Education in Plato's "Republic"*, Oxford, 1935. En realidad ese énfasis ha permanecido inalterable a lo largo de la dilatada trayectoria del saber occidental. Dos casos relevantes fueron analizados en la breve monografía de P. FRIEDEN, *La formation de l'homme libre d'après Pascal et Newman*, Fribourg, Suisse, 1958 (= *Paidagogika* 2). Vide etiam O. EBERHARD, *Abenländische Erziehungsweisheit. Eine Hilfe für die Not der Gegenwart*, Berlin, 1958.

³ En ese sentido, las historiografías de la pedagogía muestran el creciente aumento de los programas de separación entre esta disciplina y el tronco primitivamente filosófico en el cual antiguamente se la acogía. Cfr. HERMANN und HEINZ WEIMER, *Geschichte der Pädagogik*, 17. Aufl., Berlin, 1967.

testimonios que nos inducen a juzgar que tampoco aquí se ha salvado esta regla capital de la razón científica⁴.

Otra faceta descollante de las posturas que alientan la autonomía de la pedagogía está aparejada al hecho de que esa autonomía es frecuentemente reclamada en nombre de la educación tomada como una estructura abstracta, entendiéndose por tal cosa una formalización completamente despojada de los contenidos noemáticos, o, si se prefiere, desvinculada del mensaje indefectiblemente transmitido en todo acto educativo. Es la ardua dificultad encerrada en una *teoría de la enseñanza marginada de lo que se enseña*, que es, en nuestra modesta opinión, un vicio largamente difundido merced a la amplia proliferación de un pensamiento que ignora una de las verdades más caras de la tradición clásica de la pedagogía de Occidente, a saber: que toda ciencia lleva adscripto su propio método de investigación, en el cual posee una fluida proximidad con el mismo método de comunicación de sus conclusiones. Si gusta, esto también puede afirmarse con otras palabras, e. gr., que el modo de transmisión y de recepción del conocimiento de una ciencia está indefectiblemente ligado a los conocimientos que constituyen el acervo de dicha ciencia, de manera tal que se debe asegurar la distinción entre el contenido cognoscitivo y el procedimiento de comunicación de ese conocimiento, pero esto no habilita a provocar una escisión o un divorcio entre el contenido de mentas y la estructura didáctica que sirve para transmitirlo.

Nótese, además, que la mente humana exhibe un peculiar modo de recepción del conocimiento. En este modo va implícito que el término del conocimiento estribe en la formación de las semejanzas de las cosas conocidas en la interioridad inmanente al sujeto que conoce. Esta es una doctrina clave: el intelecto del hombre conoce en el instante en que las cosas se hacen presentes en él, aunque no tal como existen según su ser natural, sino de acuerdo al modo de ser del cognoscente. *Cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis*. La célebre tesis indica que es imprescindible que la representación de las cosas verdaderamente haga presentes las cosas en el entendimiento posible, mas también que esa representación sea el signo que certifica la recepción subjetiva de lo conocido. Ahora bien: puesto que ese conocimiento se verifica a través de la formación de una *intentio*, *species expressa*, *verbum mentis* o *conceptus formalis* en la intimidad del sujeto cognoscente, y dado que los objetos cognoscibles son conocidos con arreglo a la receptividad de quien conoce, es absolutamente perentorio que el contenido inteligible de las cosas cognoscibles guarde una estrecha proporción con el procedimiento por el cual la potencia aprehensiva está capacitada para actualizarse, i. e., para forjar dentro de sí la semejanza de las cosas conocidas⁵.

En razón de este modo de conocer, una pedagogía coherente está obligada a vigilar palmo a palmo que la formación de las especies expresas invo-

⁴ El tratamiento de la pedagogía como una ciencia autónoma tiene ya exposiciones sistemáticas muy vecinas a las de las ciencias filosóficas, v. gr., en P. PETERSEN, *Allgemeine Erziehungswissenschaft*, 2. Aufl., Berlin, 1962-1964.

⁵ Desde luego, esta teoría es de franca filiación tomista. Cfr. G. RABEAU, *Species. Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon Saint Thomas d'Aquin*, 2ª éd., Paris, 1958 (= Bibliothèque Thomiste, XXII).

lucran simultáneamente la percepción de un contenido material entendido en acto y su adecuada estructuración lógico-intencional, porque no hay representación formal de las cosas en el sujeto sin su pertinente signo conceptual ni tampoco hay intenciones vaciadas de contenido. Brevemente: no podemos formar conceptos que no representen algo inteligible, así como tampoco podemos entender algo en acto como no sea mediante sus correspondientes signos representativos. De ahí que la tentación de instituir una pedagogía de estructuras de transmisión desgajadas de lo que se transmite es, desde el vamos, **caer en el absurdo** de suponer que la comunicación del conocimiento puede prescindir del conocimiento. Esta contradicción se ha propagado con llamativo suceso en la pedagogías asidas a bocetos estructuralistas subvencionados por el logicismo latente en el nominalismo revitalizado por varias escuelas de pensamiento en las que se han infiltrado las corrientes preponderantes de la filosofía moderna ⁶.

Si tal es el precio de la autonomía de la pedagogía, no cabe duda que una ciencia de la educación elaborada según estos planteos está destinada a deslizarse hacia un irremontable fracaso. Vale la pena, pues, inquirir en qué consiste esta declamada ciencia de la educación erigida autónomamente para comprobar después si es posible concederle el estamento científico que solicita en su más novedoso desarrollo.

II

Comencemos percatándonos que la educación comporta cuatro ingredientes indispensables: un contenido transmisible, un sujeto transmisor, un sujeto receptor y un método de transmisión. El acto educativo se consuma cuando por la conjunción de estos cuatro ingredientes, que no excluyen la intervención de otros, el sujeto receptor se informa del contenido transmitido por el sujeto transmisor, **quien obra en función** de un método determinado. En este gráfico, entonces, se estipula la necesidad de que la educación relacione mutuamente a los términos educador y educando —transmisor y receptor—, a un contenido que el educador comunica al educando que lo recibe y a un método, vía o procedimiento por el cual el contenido ingresa en la receptividad del educando.

Aceptado este sucinto diagrama de la educación, preguntémonos qué relación dice hacia ella la pedagogía. En ese sentido, algunos estimarán que ésta tiene por objeto el conjunto integral de estos ingredientes abarcados en el acto educativo. Otros, en cambio, opinan que la pedagogía se limita únicamente a la consideración del método de transmisión de la educación. Pero normalmente nos hay pedagogos que restrinjan al contenido de la educación o al estudio de la relación entre los términos transmisor y receptor de ese

⁶ Reconozcamos que también en el terreno católico la pedagogía ha ido avanzando hacia una autonomía más o menos destacada. Un precursor de influyente impronta, sobre todo en los países de habla alemana, ha sido O. WILLMANN, *Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Bildung*, 7. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1968 (= Schriften des Willmann - Instituts, München und Wien).

contenido, ya que pareciera fuera de discusión que la pedagogía hace hincapié en el camino o método a seguirse en este acto. Por ende, no es incorrecto reducir el asunto a las dos primeras posiciones: o bien la pedagogía tiene por objeto el estudio integral del acto educativo, con todos sus ingredientes, o bien su objeto estriba en el método de la educación.

Es evidente que de estas dos posiciones solamente la primera puede satisfacer los recaudos de una pedagogía seriamente concebida. Resalta a simple vista que la pedagogía no puede consistir en la mera propugnación de un método, por cuanto ese método jamás es independiente del mensaje transmisible ni de las relaciones que conectan entre sí al transmisor y al receptor de la educación. Ello se echa de ver con sólo advertir que el acto de la educación no es ejecutado sobre una materia amorfa o indeterminada, sino que incide inmediatamente en el orden de las concretas relaciones interhumanas entre el educador y el educando. Pero, por otro lado, tampoco puede haber un método pedagógico que no respete las dos propiedades intrínsecas del mensaje educativo: el rigor lógico del conocimiento que se inculca y la ductilidad para que ese contenido cognoscitivo se traslade convenientemente desde quien lo imparte hacia quien lo recibe⁷. Consiguientemente, la pedagogía está impedida a prestar atención a todos los elementos constitutivos del acto educativo, particularmente a los cuatro nombrados anteriormente.

Mas en este momento se nos reitera la urgencia de retornar a la cuestión que generó este discurso: ¿es la pedagogía una ciencia específicamente organizada como un conocimiento dotado de ese porte, el de una *scientia*? Aparte de ello, si hipotéticamente admitiésemos la constitución de la pedagogía como una ciencia claramente definida, ¿es ella autónoma en su proceder? La evacuación de estos pormenores, que ha originado largas y tediosas controversias entre los pedagogos, es mucho más expeditiva de lo que comúnmente se cree.

Empecemos despejando el sinsentido de la veleidad de la autonomía que hoy se anuncia con inusitada energía en los medios pedagógicos. Esa autonomía no tiene el menor sustento. Todas las proposiciones acerca de la autonomía de las ciencias se apoyan en un principio tan incongruente como artificioso: entender que la identidad de cada uno de esos conocimientos se logra a través de su separación con respecto a otras ciencias, o bien, lo que es peor, quebrando la superior unidad del saber humano desperdigándolo en

⁷ Tal vez alguien pudiera objetar que en esta exposición se le otorga demasiada importancia a la faz cognoscitiva de la educación en detrimento de su cara práctica. En el fondo, esta objeción no ha de prosperar, y esto por dos razones: primero, porque la recepción de la educación envuelve un impostergable aspecto noético cuya supremacía sobre los aspectos prácticos es incontestable; segundo, porque aun la recepción de la educación moral, encaminada a formar en el educando las pautas de su comportamiento y su enraizamiento en un determinado contorno de costumbres y de tradiciones, exige que los bienes que le son comunicados sean previamente conocidos para su posterior prosecución. El permanente conflicto entre la primacía de la teoría o de la praxis nos encuentra, pues, solidarios con las doctrinas que ponen esa supremacía en aquélla y no en ésta. Es la única manera de justificar, en el caso que nos ocupa, por qué la educación del hombre es la educación del *animal racional* y no la de un ente supuestamente definido por su actividad afectiva, lo cual no quita que los valores prácticos sean debidamente cuidados; por el contrario, creemos que la forma apta para transmitirlos y acrecentarlos reside principalmente en *conocerlos* en toda su eminente proyección.

conocimientos fragmentarios. Es el error de la teoría que secularmente confundió el problema de la especificación de las ciencias según las distinciones materiales y formales de sus objetos con el pseudoproblema de la autoerECCIÓN de una ciencia a partir de postulados pretendidamente propios e intransferibles que le permitirían constituirse y progresar sin ningún nexo con principios más elevados ni con las conclusiones de las restantes ciencias. Tal el resultado a que condujeron tanto el concepto matematicista de la ciencia, heredado de Descartes, cuanto de la noción positivista del conocer, para la cual la unidad de la verdad abordada de acuerdo a una captación supraempírica no entra dentro del orden de la inteligencia. Por estas causas, sea o no sea una ciencia estrictamente tal, la pedagogía, como cualquier otro conocimiento, tiende a diluirse en una insulsa problematicidad en la medida en que haga de su autonomía una suerte de carta de ciudadanía que le daría derecho a introducirse en el orbe científico con títulos aparentemente satisfactorios.

III

El problema, no obstante, persiste todavía, pues todo esto solamente podrá resolverse si se pone en descubierto la raigambre científica de la pedagogía. ¿Qué decir sobre ello? En principio no hay dificultades en afirmar que la pedagogía es una cierta ciencia, al menos en tanto conocemos qué es la educación, cuáles son sus elementos y qué fines la mueven; en este conocimiento consiste la teoría pedagógica. Pero esta es una descripción genérica, y, por supuesto, vaga, de lo que es esta disciplina, cuando en realidad lo que nos acucia es poder fijar un juicio acerca de si este conocimiento posee las connotaciones esenciales de un hábito demostrativo, el cual implica algo más que el puro conocer, ya que la ciencia, en un sentido estricto, exige sostenerse en la unidad intrínseca en donde reposa su propia identidad.

¿Tiene la pedagogía esta índole, la de una ciencia unitaria? Nuestra estimación nos inclina a pronunciarnos por la negativa, y esto es menester explicarlo. En efecto: la unidad de cualquier ciencia está garantizada por la unidad de su objeto, ya que la pluralidad de objetos redundaría en la sucedánea multiplicación de los conocimientos ordenados a su estudio. Esto tiene una directa aplicación al problema de la ciencia pedagógica, porque hasta ahora solamente se pudo establecer que el único objeto que justifica su estudio es el que ya señalamos: la educación. Sin embargo, para que un objeto garantice eficazmente la unidad de la ciencia que lo tiene por tal, es necesario que él mismo esté revestido de la condición insustituible que redunde en la unidad de un determinado saber, esto es, que se trate de una *ratio formalissima* propia de dicha ciencia e incompártida con respecto a cualquier otra. En el léxico escolástico esto fue expresado diciéndose que esa unidad de la ciencia proviene de la unidad de su objeto formal motivo, también denominado *obiectum formale quo* o *ratio formalis sub qua*, fórmulas éstas que se han popularizado sobre todo a partir del desenvolvimiento de la lógica analítica de los autores de los siglos XVI y XVII, entre quienes descollaron el Cardenal Francisco de Toledo S. I. y Juan de Santo Tomás O. P.

Aunque pareza violento a los intereses de muchos pedagogos, estos principios de la ciencia nos empujan a negarle a la pedagogía el carácter de disciplina unitaria, *porque la educación no puede ser considerada objetivamente a través de un único motivo formal propio y especificante*. Prueba de ello es que ese objeto y las cosas que materialmente lo integran son términos de la consideración objetiva de otras ciencias que los consideran de acuerdo a sus respectivos objetos formales motivos, no habiendo una *ratio qua* la pedagogía puede abrazar en una determinada unidad todo lo concerniente al acto educativo. Tal vez los pedagogos aleguen lo contrario; pero aún estamos a la espera de que se nos demuestre cuál es la formalidad que reputamos inexistente.

IV

Lo que antecede nos ha conminado a negar que la pedagogía sea una ciencia unitaria, pero con esta aclaración: que la negación tiene valor en el orden del conocimiento teórico o especulativo. ¿Significa ello que no la tiene en el orden del conocimiento práctico? He aquí el núcleo del problema, pues el examen especulativo de la educación ha excluido a la pedagogía de ser una ciencia de esa naturaleza —teórica—, lo cual viene reforzado por una circunstancia que todavía no habíamos compulsado, o sea, que si bien la educación presenta una dimensión preponderantemente *cognoscitiva* por lo que a su *contenido* incumbe, el *acto educativo*, en cuanto tal, es de índole *práctica*, por lo que el estudio pedagógico necesariamente ha de pertenecer a aquél género de conocimiento cuya materia son las operaciones humanas ordenadas a la consecución del bien⁸.

Esta doctrina ha sido formulada con notidez por Santo Tomás de Aquino a mediados del siglo XIII. En ocasión de su juvenil comentario al tercer libro de las *Sentencias*, de Pedro Lombardo, el Doctor Angélico afirmó que la ense-

⁸ Que la pedagogía no es una ciencia especulativa se lo palpa sin mayores esfuerzos en lo siguiente: los elementos constitutivos de la educación, hasta donde ellos son cognoscibles teóricamente, caen dentro de los objetos de otras ciencias de este género que los investigan apropiadamente conforme a sus métodos específicos. Así, la psicología, que es un capítulo de la física o filosofía de la naturaleza, incluye entre sus objetos la naturaleza del alma humana capacitada para recibir conocimientos y transmitirlos a los demás; la metafísica extiende su versación sobre la substancia individual de naturaleza racional —la persona— cuyo obrar se ajusta a ciertas leyes impresas en la estructura entitativa del hombre; y, por fin, la lógica o filosofía racional se aboca al estudio de los procedimientos por los cuales el conocer conlleva una determinación intencional adecuada a la receptividad immanente al cognoscente humano. ¿Qué sitio queda para injertar en este cuadro de las ciencias especulativas un nuevo estudio teórico de lo humano? Ninguno, a no ser que se hable de la teoría pedagógica a la manera de un conglomerado de las conclusiones de otras ciencias especulativas en lo que atañe a la educación del hombre lo cual no merecería objeciones en función de alguna conveniencia o utilidad expositiva, pero señalaría al unísono la carencia de la unidad de dicha teoría al constituirse como una reunión o síntesis de conclusiones que ella no ha deducido. Si así se entiende la pedagogía, cosa que parece ser habitual en la mayor parte de los escritos producidos por sus cultores, entonces habría que dar enteramente la razón al planteo científicista del positivismo.

ñanza ordenada al conocimiento de la verdad, aun cuando se haga para que otros la reciban, no sale del área de la vida contemplativa (*limites tamen vitae contemplativae non exit*); pero si se trata de inculcar a los demás las buenas costumbres (*ad persuadendum bonos mores*), este acto pertenecerá a la vida activa. En el mismo texto sindica otras dos acepciones del ejercicio de la docencia: se tratará de un acto de contemplación en tanto se ordene al conocer y al progreso de quien enseña (*ad exercitium cognitionis et profectum ipsius docentis*); mas será una operación activa si procura el bien del prójimo.⁹ En otro escrito cronológicamente cercano a éste, en oportunidad de la disputa de la *quaestio ordinaria de magistro* en la Universidad de París, el santo doctor distingue una doble materia docente: lo que se enseña y aquél quien recibe la enseñanza: según lo primero, la docencia concierne a la vida contemplativa; según lo último, a la activa. Y aquí nuevamente Santo Tomás recalca que la enseñanza, en razón de su fin, corresponde al orden activo: "Sed ex parte finis doctrina solummodo ad vitam activam pertinere videtur, quia ultima materia eius, in qua finem intentum consequitur, est activae vitae materia"¹⁰. Este canon será reiterado más explícitamente en el opúsculo apologético *Contra doctrinam retrahentium a religione* al aseverar que *a la vida activa concierne proveer a los demás las enseñanzas y las correcciones, y no sólo en lo incumbente a las cosas temporales, sino también a las espirituales*¹¹. Con todo, el resumen más acabado de la tesis tomista se halla en su obra maestra, la *Summa theologiae*, en donde dice lo siguiente: "El acto doctrinal tiene un doble objeto, pues la enseñanza se hace por la locución y ésta, empero, es el signo audible del concepto interior. [a] Un objeto de la enseñanza, por tanto, es aquél que es materia u objeto del concepto interior. En lo tocante a este objeto, a veces la enseñanza pertenece a la vida activa y a veces a la contemplativa. A la activa, cuando interiormente el hombre concibe alguna verdad y es por ella dirigido en su actividad exterior; a la contemplativa, en cambio, cuando el hombre concibe alguna verdad inteligible en cuya consideración y amor se deleita. De ahí que en el libro *De las palabras del Señor*, Agustín diga: *Elijan para sí la mejor parte*, o sea la vida contemplativa; *aplíquense a la palabra, suspiren por la dulzura de la doctrina y ocúpense de la ciencia de la salvación*, en donde manifiestamente dice que la doctrina pertenece a la vida contemplativa. [b] Otro objeto de la enseñanza es tomado en razón de la palabra audible, y así el objeto de la doctrina es el mismo oyente. En cuanto a este objeto, toda enseñanza pertenece a la vida activa, en la cual se inscriben las acciones exteriores"¹². Queda esclarecido,

⁹ SANCTVS THOMAS AQUINAS O. P., *In III Sent.* dist. 35 q. 1 a. 3qla. 1a.sol. 1a. ad 3 um.

¹⁰ *De verit.* q. 11 a. 4 Resp.

¹¹ *Contra doct. retrahent. a relig.* VII, ed. Leonina, t. XLI C 51 b 229-231.

¹² *Summ. theol.* IIa-IIae q. 181 a. 3 Resp. Cfr. SANCTVS AVGVSTINVS HIPONENSIS, *Serm. ad popul.* CIV 1: PL XXXVIII 616. Cabe consignar que en los cuatro textos transcritos *Serm. ad popul.* CIV 1: PL XXXVIII 616. Cabe consignar que en los cuatro textos transcritos el Aquinatense emplea con dilección una misma e invariable fuente patristica: San Gregorio Magno, de quien cita su famosa admonición: "La vida activa radica e ndar pan al hambriento, enseñar la palabra de la sabiduría al ignorante, corregir al que yerra, inducir a la vía de la humildad al prójimo ensoberbecido, acercar la curación al enfermo...". (SANCTVS GREGORIUS MAGNVS, *Super Ex.* II 8: PL LXXVI 953).

pues, que lo contemplativo o especulativo de la docencia se comprime en el nivel del contenido inteligible del mensaje a transmitirse, mientras que el acto de impartir la educación es siempre de carácter activo o práctico. En ese sentido, la educación de un mensaje determinado al educando, aun cuando implique una actitud teórica en el docente, se ejerce por medio de un acto exterior encauzado al bien de otro sujeto.

V

Según estas evidencias, la pedagogía sólo puede ser una ciencia práctica, pues a ella no le atañe juzgar acerca de la verdad o falsedad teóricamente determinable de los contenidos inteligibles —tal cosa concierne a cada una de las ciencias en derredor de cuyos objetos recaen las proposiciones verdaderas o falsas—, sino que su misión es la de registrar y regular la infusión del mensaje doctrinal en el receptor de la educación. Pero aquí aflora un nuevo problema: ¿tiene la pedagogía la unidad propia de una ciencia práctica? Hemos visto que especulativamente no la tenía; ahora debemos ver si es posible que la tenga en su circunscripción objetiva a la praxis docente.

Nuestra respuesta sigue siendo negativa. La pedagogía centraliza sus consideraciones en la educación del hombre; mas la educación, como se colige de lo narrado renglones más arriba, se puede entender en dos instancias: en el mensaje o contenido transmisible y en el acto práctico de transmisión. Ya se acotó que el contenido del mensaje educativo pertenece a las ciencias o a los conocimientos que específicamente versan sobre sus propias materias; así, cuando se educa al estudiantado en las ciencias médicas, la responsabilidad del contenido científico de esa materia le concierne al experto en dichas ciencias en cuanto conocedor de sus conclusiones y no en cuanto transmisor de ellas. Por eso Tomás de Aquino señalaba la necesidad de la posesión perfecta de la ciencia por parte del maestro, ya que ésa es la causa principal que funda la posibilidad de comunicarla a los demás, pues, sin esa perfección cognoscitiva del docente, mal podría éste infundirla en sus alumnos: *La enseñanza importa la perfecta acción de la ciencia en el docente o maestro, de donde corresponde que aquél que enseña o que es maestro posea explícita y perfectamente la ciencia que causa en otro, así como el aprendiz la posee por la enseñanza*¹³. Pero la versación sobre la ciencia poseída por el docente y transmitida al educando no es materia de competencia de la pedagogía, sino de la misma ciencia que tiene por objeto los respectivos conocimientos. De ahí que esto vuelva a ratificar la restricción objetiva de la pedagogía al acto educativo, el cual, siendo de índole práctica, puede ser mirado en dos perspectivas: una, en cuanto al propio conocimiento práctico acerca de dicho acto; otra, en cuanto al medio en que ese acto se practica. Siendo éstas las dos condiciones que caracterizan a la educación, es menester determinar si ambas o algunas de

¹³ *De verit.*, q. 11 a. 2 Resp.

las dos perspectivas del acto en cuestión son objetos que permitan atribuirle unidad de ciencia práctica a la pedagogía.

Por ninguna de estas dos perspectivas del acto educativo la pedagogía se nutre de unidad como ciencia práctica. No adquiere esa unidad a expensas del conocimiento del acto de referencia en tanto se trata de un acto que en sí mismo envuelve una diversificación irreductible a una unidad práctica. Esto se comprende fácilmente: el acto de educar a un niño de pocos meses de edad no es idéntico al acto de educar a un estudiante universitario o a un hombre aquejado de enfermedades que le impiden hacer uso pleno de sus facultades racionales; el acto de educar en el conocimiento de las ciencias especulativas no es el mismo acto de educar a un catecúmeno en la piedad religiosa; el acto de educar mediante de comunicación del silogismo categórico no es el mismo acto de educar a través de las persuasiones retóricas y poéticas; el acto educativo del jefe de la familia no es el mismo acto de educar ejercido por la autoridad política ni por los ministros de la fe, etc. De todo ello surge una evidencia: el acto de educar no puede ser reducido a un *actus communissimus*, ya que la diversificación material y formal que denuncia, como así también la diversidad de fines que persigue, obstruyen su unidad intrínseca. En ese sentido, no puede haber una ciencia unitaria de la educación, porque educar es un acto que exige ser considerado en función de cada una de las formalidades prácticas a que se halla sujeto cada género de operaciones humanas. Es igualmente por tal causa que la educación de la prole cae dentro del objeto de la ciencia de la comunidad doméstica —lo que pretéritamente se llamaba *economía*— y no de la ciencia de la sociedad estatal —la política—, habiendo necesidad de decir lo mismo en razón de la materia de la educación: no es propio de la educación provista en el hogar la enseñanza de la meteorología o de la química, como tampoco es misión de las escuelas de música enseñar cosas relativas a los dogmas de la Iglesia.

Este argumento puede ser pasivo de la siguiente objeción: aceptado que cada acto educativo pertenece a una consideración adecuada a cada género o especie de operaciones prácticas; pero, ¿por qué no hablar de lo que todas esas acciones docentes tienen en común y ponerlas bajo la óptica de la pedagogía, la cual, de ese modo, tendría una unidad objetiva, si bien de dilatada generalidad? Esta objeción no prospera, por cuanto de una forma análoga a como cada ciencia teórica lleva adscripto su propio método de comunicación, también los saberes prácticos contienen su propia virtud educativa. A ello se podría contraobjetar: muy bien; mas así como la lógica es el método común del conocimiento especulativo, así la pedagogía pudiera cumplir un papel análogo en el orden práctico. Pero esta contraobjeción tampoco es feliz por la deficiencia de la comparación analógica: en efecto, la lógica es el método común de las ciencias especulativas porque ella es el método del conocer, y como toda ciencia de este género se agota en el puro especular, la lógica satisface plenamente las reglas de la razón teórica que a tal fin se ordena, lo cual, en cambio, no tiene su símil en la pedagogía con respecto a la praxis, pues la vida práctica no se agota en el educar. En otros términos, mientras el fin de la especulación es el conocimiento de la verdad, el fin del obrar no es enseñar a los demás.

Si se insistiere en que la pedagogía puede seguir pretendiendo alcanzar su unidad en la objetividad del acto genérico de educar, una razón contundente da por tierra con ese propósito: el conocimiento de la educación, al menos, requiere conocer los ingredientes más importantes del acto educativo, entre los cuales no se puede prescindir de los que a continuación se mencionan: la ciencia comunicable o la costumbre infundible, la naturaleza del sujeto receptor y las condiciones subjetivas de la receptividad de la ciencia y de las costumbres. Pero he aquí que cada uno de estos ingredientes de la educación ya es objeto de otras ciencias: la ciencia transmisible es objeto de la misma ciencia que la tiene como contenido inteligible, ya que sería absurdo que la comunicación de las conclusiones de la astronomía, por ejemplo, estuvieran a cargo de las ciencias jurídicas; las costumbres a que educativamente se induce son objeto del saber práctico que versa sobre la bondad y la malicia de los actos humanos, lo que es competencia de las ciencias morales; la naturaleza del sujeto receptor —el hombre— es objeto de las ciencias que lo estudian en su constitución esencial, ya sea en el tratado físico del animal racional, ya en la sección *de persona* de la metafísica, ya en la sagrada teología en su investigación de las procesiones *ad extra* del Dios creador; y las condiciones subjetivas de la humana receptividad sobre la cual opera la educación son objeto de todas aquellas ciencias a las que les conviene indagar acerca de la actualización de las capacidades acogientes propias de la naturaleza humana, sector éste sobre el cual, cada una según su modo de definir, se pronuncian la lógica, la psicología, la metafísica, la ética y la sagrada teología, además de las disciplinas descriptivas que discurren conforme a los datos empiriométricos habituales en las ciencias llamadas *positivas*. ¿Cómo salir de este atolladero?

Hay graves motivos para pensar que la pedagogía no tiene unidad científica propiamente dicha; pero también hay sugestivas razones que nos transportan una vez más a la memoria del andamiaje epistemológico del positivismo. ¿Por qué ansiar tan celosamente que la pedagogía sea *scientia una*? Formulamos esta pregunta habiendo tomado debida cuenta que en este aspecto el vicio insanable del planteo pedagógico naufraga por la desnaturalización del saber científico adjunto a todos los intentos de matriz positivista atados a la ilogicidad de este proceso: primero se postula *nominaliter* la existencia de una ciencia, luego se gesta la discusión en derredor de su objeto y recién después se emprende la labor deductiva. Vicio irremediable éste, porque toda ciencia, antes de obtener una denominación, debe ser *ciencia*, esto es, debe inferir conclusiones, pues de lo contrario no sería tal, ya que no comportaría conocimiento. Pero seamos sensatos: ¿puede haber ciencia antes de conocer? Creemos que no hace falta contestar esta puerilidad.

VI

A pesar de no poder concedérsele el carácter de una ciencia munida de unidad formal, nada autoriza a arrojar por la borda aquello que la pedagogía ha ido coleccionando de entre las conclusiones de otras disciplinas haciendo honor a su cuño positivista. Por eso nos atrevemos a ensayar una defensa de

la pedagogía, aunque no para rendir homenaje a este *pecado original* que viene signando su moderno derrotero, sino para insuflarle un giro ordenado al óptimo propósito que alientan sus amantes.

El positivismo, como todo error, algo de verdad encubre en sus entrañas. *No hay ninguna doctrina falsa que de vez en cuando no lleve alguna verdad entremezclada con el error*¹⁴. Y esto rescatable del positivismo es que, a fuer de haber vulnerado la unidad del saber urdiendo un gigantesco y resquebrajado *arbor scientiarum*, se vio compelido a buscar la unidad de las ciencias en la utilidad de ciertas recopilaciones de conclusiones cuya conexión con los principios supremos del conocimiento no le despertaban el menor entusiasmo. De la misma filosofía nos ha dicho que apenas si es un intento de sintetizar las conclusiones de las ciencias particulares. Pues bien: su paternidad de la pedagogía moderna hizo que la concibiera como un depósito de conocimientos sobre la educación cuya obtención no le cabe en virtud de su falta de unidad intrínseca. Pero, cuando menos, aportó una reunión de provechosas conclusiones para adentrarse en el estudio de temas cuya versación atañe material y formalmente a otras disciplinas, y esto, si no es un dechado de rigor científico, sí puede ser considerado como un *syllabus* o un *enchiridion* apto para mirar algunas cosas desde diferentes ángulos.

La pedagogía no ha escapado a esta flaqueza. Sin embargo, es un laborioso esfuerzo para agrupar en un cuerpo de proposiciones todo lo que el saber y el amor humanos encomian en los beneficios de la *paideia*. Tal oficio es de suyo noble, y, a despecho de los rígidos escrúpulos sistemáticos de las ciencias organizadas *more geometrico*, gracias a él estamos auxiliados en la bella tarea de colocar a la educación entre las gestas más elocuentes de la perfección individual y social del ente humano y a ponerla en el vértice de los eslabones que enlazan la *traditio* de la verdad y de las costumbres en el seno de las civilizaciones y de la historia.

En el fondo, estas síntesis positivistas, una de las cuales es la ciencia de la educación o pedagogía, no tienen nada de novedosas. A lo largo de la historia del pensamiento siempre se han formulado exposiciones sintéticas en donde confluyeron las más variadas conclusiones de conocimientos derivados de distintas ciencias. Más todavía: existen egregios modelos de actitudes que fundaron esas compilaciones en un propósito confesamente educativo. Uno de estos modelos, y a nuestro entender el más augusto de todos, es la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino. Para comprender cómo la *Suma* es un perfecto tratado pedagógico conviene anteponer algunas advertencias que posteriormente nos ayudarán a valorar su excelencia en tal aspecto.

Las advertencias son las siguientes: primero, la *Suma* es una obra de teología sagrada, cuyo objeto es Dios *ut divinitas*, ordenándose a él todo su estudio; segundo, es la exposición de la ciencia máximamente unitaria, pues

¹⁴ SANCTVS BEDA VENERABILIS, In Luc. XII 12: PL XCII 542. Cfr. SANCTVS AVGVSTINVS HIPONENSIS, *Quaest. evangel.* II 40: PL XXXV 1354. "Impossibile est esse aliquam cognitionem quae totaliter sit falsa, absque admixtione alicuius veritatis" (SANCTVS THOMAS AQUINAS O. P., *Summ. theol.* IIa-IIae q. 172 a 6 Resp.).

la teología que apoya sus conclusiones en los principios conocidos por la revelación de Dios *es como una impresión de la ciencia divina, que es la ciencia una y simple de todas las cosas*¹⁵; tercero, ni por asomo Santo Tomás hizo de este florilegio teológico una antología de conclusiones de otras ciencias, porque la sagrada teología, *una existens*, no pierde su unidad formal por el hecho de extenderse a lo que pertenece a otros conocimientos¹⁶; y cuarto, que no hay equiparación alguna entre el método teológico de reunión integral del saber en orden a la investigación del objeto de la doctrina sagrada y las síntesis epistemológicas extraunitarias proclamadas por el auge positivista.

Salvadas estas advertencias, certifiquemos ahora el contenido pedagógico de la *Summa theologiae* en los propósitos educativos que inspiraron su composición. Esto se desprende de la lectura del prólogo con que Santo Tomás inaugura sus páginas:

1. La intención educativa es explícita: "Porque el doctor de la verdad católica no sólo debe instruir a los más adelantados, sino que también le concierne enseñar a los incipientes, según aquello del Apóstol en la primera epístola a los Corintios III 1-2: *Como a niños en Cristo, os di a beber leche, no comida*, el propósito de nuestra intención en esta obra es traducir lo pertinente a la religión cristiana conforme al congruo modo apto para la educación de los novatos"¹⁷ El fin didáctico del escrito, luego, no puede ponerse en tela de juicio.

2. El procedimiento o el método que seguirá la narración teológica requiere atenerse a determinados principios que tiendan al cumplimiento del propósito ya fijado. Santo Tomás afirma que estas normas se infieren después de haberse notificado que los noveles estudiantes debn encarar muchos trastornos devengados de la lectura de los textos en circulación, ya sea por la inútil proliferación de cuestiones, artículos y argumentos; ya porque las exposiciones no suelen preservar el recto orden de la enseñanza, sino que más bien se aferran a los esquemas literarios de los libros comentados o a los planteos de las discusiones debatidas en ese momento; ya porque la frecuente repetición de estas cosas, a las cuales se tenía acostumbrado al alumnado, *generaba fastidio y confusión en el ánimo de los oyentes*¹⁸. La implementación del método

¹⁵ *Summ. theol.* Ia pars q. 1 a. 3 ad 2um.

¹⁶ *Summ. theol.* Ia pars q. 1 a. 4 Resp.

¹⁷ *Summ. theol.*, prol., in initio. Al comenzar el tratado *De Deo Uno*, Santo Tomás adapta esta intención al método conveniente para cumplir con el propósito anunciado en el prólogo a la obra: "Para que nuestra intención se circunscriba dentro de sus límites apropiados, primero es necesario investigar en torno a la misma doctrina sagrada, qué es y a qué cosas se extiende" (*Summ. theol.* Ia pars. q 1 prol.). Cfr. G. LAFONT O. S. B., *Structures et méthode dans la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1961 (= Textes et Etudes Théologiques).

¹⁸ *Summ. theol.*, prol., circa medium. Es casi seguro que con esto Santo Tomás dejaba traslucir su decepción por la farragosa exposición teológica de los incontables comentarios al manual por entonces empleado como libro de cabecera de la sistematización de la ciencia sagrada: las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Cfr. H. DENIFLE O. P., "Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de Paris": *Revue Thomiste* II (1894) 149-161; et M. GRABMANN, "Comentatio historica in prologum 'Summae theologiae' S. Thomae Aquinatis": *Angelicum* LIII (1926) 146-165.

adecuado a la educación teológica es, por ende, una exigencia que para el santo doctor no admite excusas.

3. Por último, el nuevo esquema sistemático de la *Suma* procurará evitar que los estudiantes sean víctimas de estas incoherencias lesivas para su armónica educación, de donde será menester elaborar la enseñanza de la ciencia sagrada de acuerdo a la brevedad y a la claridad (*breviter ac dilucide*) en la medida en que la materia lo permita y siempre con la asistencia de Dios (*cum confidentia divini auxilii*)¹⁹.

Todo esto nos confirma que la habilidad pedagógica no es un compartimiento estanco de la cultura: es algo intrínseco, aunque accidental, al conocimiento, de la misma manera que la educación familiar de los hijos no es algo extrínseco al buen tino y a las costumbres hogareñas, sino que brota del poco o mucho saber de sus progenitores y del amor a la heredad que les mueve a inducirles constantemente al bien vivir en la práctica de las virtudes y en el ejercicio de los actos honestos.

VII

A modo de colofón, sugerimos algunos datos que coadyuven a captar el profundo significado de las relaciones entre la filosofía y la pedagogía.

La filosofía es el escaño de la ciencia humana ganada con las fuerzas de la razón natural. En ella se da cita la más poderosa síntesis sapiencial a la cual el hombre accede racionalmente, siendo por ello un saber totalizante, aunque no a la manera de una acumulación de conocimientos dispersos e inconexos, sino al modo de una visión omnicompresiva —hasta donde ello es posible para la mente del hombre— en el nivel de los principios supremos de la aprehensión intelectual. Esta conquista, la de la sabiduría filosófica, es un bien de imponderable magnitud, y por eso, como todo bien, tiende a difundirse, a comunicarse, a expandirse: *Bonum dicitur diffusivum sui esse*²⁰. Pero esta difusividad del bien tan empujado que es la sabiduría filosófica se efectúa a través de la educación, ya la que nos impartieran los mismos maestros de la filosofía, la que practican los divulgadores de las enseñanzas que aquellos maestros nos legaron, ya la que logremos por nuestras propias investigaciones. Así, en el orden de la razón natural no hay bien más digno de ser enseñado que éste involucrado en la verdad allegada a nosotros por la filosofía, de donde el mayor empeño pedagógico en tal orden debe encaminarse a transmitir esa verdad.

También por ello, el doctor, el maestro que inculca la doctrina, debe nutrirse de una vigorosa vida interior que le habilite a afrontar la inmensa

¹⁹ *Summ. theol.*, prol., in fine.

²⁰ SANCTVS THOMAS AQUINAS O. P., *Summ. theol.* La pars q. 5 a. 4 ad 2 um; et passim. Cfr. PSEVDVS DIONYSIVS AREOPAGITA, *De div. nomin.* IV § 4: PG III 720.

responsabilidad de la docencia con todos los pertrechos que le conviertan en un fiel testigo de la verdad comunicada a sus discípulos. Entre estas provisiones, Santo Tomás ha dicho que el doctor ha de ser un hombre del necesario refinamiento espiritual que refleje su ferviente adhesión a la verdad de lo que enseña, de donde le corresponde ser asiduo de las cosas celestes (*caelestis conversatio*), estar dispuesto al martirio (*promptitudo ad martyrium*), asumir una vida austera y ser tolerante con sus adversarios²¹, ya que, a la inversa, ¿de qué cosa sería espejo el maestro ante sus discípulos?

Esto puede proclamarlo la filosofía como regla inmutable de la educación, porque la obra de transmisión de la verdad del conocimiento, del bien de las virtudes y de las sanas costumbres no es un acto emergente de una insípida técnica de la comunicación, sino que está regido por la vocación de toda alma engalanada con la presencia de la verdad y de la bondad de convidar al prójimo a participar de esas perfecciones, que son un excelso bien común de todas las creaturas espirituales.

Pero la visión más profunda de la educación a que pueda trepar la filosofía debe ser puesta al servicio de aquella otra visión en la cual el acto de educar es un medio para la adquisición de los beneficios sobrenaturales que no pueden conseguirse con el mero esfuerzo humano. De ahí que una pedagogía homogénea que no desee autodecapitarse está necesitada de incluir la inteligencia de una ley más alta, la ley que preside la educación del hombre en su más sublime destello. Esta ley fue magníficamente explicada por Tomás de Aquino: *Acerca de la enseñanza hay que considerar dos cosas, o sea, la verdad que se enseña y el mismo acto de enseñar. Lo primero es necesario para la salvación, de donde no se ha de enseñar lo contrario a la verdad, sino que ésta debe ser propuesta de acuerdo al tiempo y a las personas por aquél a quien incumbe el oficio docente. Por ello, el hombre no debe enseñar la falsedad por razón de ningún escándalo que pareciera seguirse del abandono de la verdad. A su vez, el mismo acto de enseñar se computa entre las limosnas espirituales... Por tanto, la razón de la enseñanza es la misma de las obras de misericordia*²². Y esto es así porque *No cualquier ignorancia pertenece a los defectos del hombre, sino solamente aquélla por la cual alguien ignora lo que le es conveniente saber, y socorrerle en ese defecto por medio de la enseñanza concierne a la limosna, en la cual, no obstant, deben ser observadas las circunstancias de las personas, de los lugares y de los tiempos; igual que en todos los demás actos virtuosos*²³. Por eso nunca habrá educación en su más pleno sentido si ello no proviene de la sabiduría y de la caridad.

Con lo que antecede hemos querido hacer notar que la cuestión de la pedagogía como ciencia no tiene gran relevancia desde el punto de vista filosófico al lado del verdadero problema que anida detrás de toda esta polémica. El verdadero problema es el de la educación como transmisión y recepción de la verdad y del bien; problema que viene siendo ocultado o poster-

²¹ *Summ. theol.* Ia-IIae q. 102 a. 4 ad. 8um.

²² *Summ. theol.* IIa-IIae q. 43 a. 7 ad 2um.

²³ *Summ. theol.* IIa-IIae q. 32 a. 2 ad 4um.

gado en la misma medida en qua le mente se distrae en la pesquisa de un intersticio para ubicar a la pedagogía en el *arbor scientiarum*. Y el problema de la educación, como bien se sabe, es sólo uno: ¿cuál es la verdad y el bien a inculcarse? La pedagogía no tiene respuesta a esta pregunta, si bien tampoco la filosofía podrá resolver el meollo más profundo del problema, ya que la comunicación de la verdad entre los hombres en el decurso de la historia patentiza el misterio de la participación de la *veritas summa et prima* en el intelecto de la creatura racional, misterio que deberá ventilarse, hasta donde él pueda llegar, por el oficio del teólogo²⁴.

MARIO ENRIQUE SACCHI

²⁴ La ciencia cristiana no cuenta aún con una obra que ponga de manifiesto todo lo que implica la *paideia* de los *christifideles*, es decir, una obra que eche luz sobre el concepto acabado de educación en base a los mandamientos evangélicos. No tenemos, pues, un equivalente *apud nos* de la *Paideia* de Jaeger. Es una deplorable carencia, porque los elementos constitutivos de la pedagogía cristiana han sido larga y exhaustivamente elogiados como las más ínclitas virtudes tendientes a que los hombres piensen y obren —vivan— según la verdad y el amor del Divino Maestro. Por si fuera poco, son incontables los capítulos de esta *paideia* cristiana surgida de aquello del Señor: *Id, pues, y enseñad a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado* (Matth, XXVIII 19 20; cfr. Marc. XVI 15-16, Luc. XXIV 47, Act. II 38). Así se podrá ver qué sentido ha tenido la *paideia* cristiana en la predicación de los apóstoles; en la catequesis de los padres de la Iglesia; en el *intellectus fidei* y en la apología contra las vertientes heréticas; en la *institutio scholastica* dimanada de los decretos de Carlomagno y de la planificación de Alcuino de York; en el nacimiento de la *universitas scientiarum* durante el medioevo; en la actividad misionera; en la permanente docencia del magisterio solemne y ordinario de los pontífices y de los concilios, etc. Pero tal vez los grandes paradigmas de esta *paideia cristiana* deben encontrarse en los dos hitos más elocuentes de la *institutio* católica: la epopeya de la conversión, entendida como el ingreso a la vía de la salvación eterna, que es el fin por el cual la Iglesia propaga la verdad de Cristo en este mundo, y el hoy tan denigrado método escolástico, sobre todo el empleado por Santo Tomás de Aquino. El día que contemos con una esclarecida sistematización de todo este incommensurable contenido pedagógico del cristianismo, recién ese día habremos de comprender que los quilates de la pedagogía se sitúan más allá de la inocua técnica didáctica con que actualmente se la enmascara.

Las relaciones entre la filosofía y el teatro constituyen un tema que se puede encarar de diversos modos más o menos conocidos. Por una parte, resulta fácil partir de los trágicos griegos y enlazarlos con Aristóteles, para luego desgranar la serie de conexiones que la historia misma nos brinda. Por la otra, es por todos conocido el hecho de que filósofos como Gabriel Marcel y Jean Paul Sartre, para no mencionar más que dos autores contemporáneos, han volcado buena parte de su filosofía en obras teatrales. Y no entramos en análisis como el de quienes intentan mostrar la estructura dramática de algunos diálogos platónicos, como los conocidos tres actos del Parménides. Más que repetir ideas ya sabidas y expresadas con toda precisión y elegancia por autores de primera línea, mi pretensión se reducirá a reflexionar sobre una experiencia vivida por toda persona que haya tenido alguna relación con el teatro. No descarto, ni desprecio, muy por el contrario, todas aquellas respetables elaboraciones. Sólo intento ceñirme a la consideración de aquello que puede resultarnos más cercano y comprensible.

Esta experiencia cotidiana consiste en que "vamos al teatro a ver una representación". ¿Qué significa la frase "vamos al teatro a ver una representación"? En ella podemos encontrar, no sólo cuál es el sentido propio del teatro, sino también cuánto hay de filosófico en la realización teatral. Por esto, me permitiré ir desmenuzando la expresión para señalar algunos, porque todos sería imposible, de los elementos que incluye.

"Vamos al teatro". Podría parecer extraño el que hagamos hincapié en este "vamos", y, sin embargo, constituye una de las características más notables de esta forma artística. No es necesario un excesivo esfuerzo para señalar obras de arte que se pueden guardar en la propia casa, para contemplarlas en el momento en que cada uno lo considere oportuno o adecuado, para exhibirlas ante amigos, conocidos, o curiosos, y aun para utilizarlas de esa manera que Alfonso Reyes denominó "ancilar", es decir, supeditarlas a otros usos o a otras finalidades ajenas por completo al carácter estético de tales producciones. Un cuadro, una pintura, una obra escultórica, están ahí, como una cosa más, a la espera de la intención estética de quien se proponga contemplarlos. O están ahí para satisfacer objetivos que nada tiene que ver con el arte. Pueden resultar un adorno, o una muestra de posición social, o constituir una manifestación de snobismo. Es posible dar carácter "funcional" a las compo-

siciones musicales, aun cuando deberíamos discutir el sentido de esta funcionalidad. Pero para ver la obra teatral hay que "ir". Debemos cortar el ritmo de nuestras actividades cotidianas, y cumplir con la exigencia de prepararnos. El teatro nos obliga a una cierta actitud de peregrinación, de ponernos en situación, de buscar aquello que queremos ver, de disponernos en un ámbito específicamente preparado para ello, a la contemplación de la obra.

¿Qué significado tiene este "vamos"? Simplemente el desgajarnos de la "lucha por la vida" para entrar en un universo diferente, pero, además, este plural "vamos" adquiere un doble sentido, social y ritual. El teatro no es nunca un hecho individual, sino un hecho de grupo. No se puede montar, desarrollar, o simplemente contemplar un espectáculo teatral en forma individual y aislada. Así como el elemento fundamental de la representación escénica en el diálogo, también lo es en la estructura global que integran actores y espectadores. Podría objetarse que los espectadores, si dejamos a un lado algunas manifestaciones muy particulares, no dialogan, ni entre sí, ni con los actores. Su actitud es la que los sociólogos llaman una "relación hombro a hombro", es decir, uno al lado del otro y todos orientados hacia un punto de atracción común. Pero esto mismo nos está indicando que hay una "comunidad" entre todos ellos y con los personajes. Esa relación dialógica es mucho más estrecha que la mera comunicación exterior que, en la vida cotidiana, desarrollamos por la palabra expresa. Cuando tal comunidad se rompe, o no se realiza, la obra de teatro fracasa, la representación se pierde, el espectáculo se hunde.

Estos mismos elementos, el ir hacia, romper con lo habitual, estructurarse en grupo, estar orientados hacia la acción que se desarrolla organizadamente en el centro de atención, forman parte del andamiaje externo del rito. Sin embargo, el rito es mucho más que todas las preparaciones externas. Tiene el carácter de un gesto sagrado que se repite siguiendo reglas estrictas, tiene una intención, y significa un modo de participación total. Esto nos lleva a señalar un aspecto del teatro que, no por sabido es menos destacable: su origen religioso. La tragedia griega, primera forma estructurada de obra teatral, se organiza a partir del culto dionisiaco; su mismo nombre lo recuerda, puesto que significa "canto de los machos cabríos", reminiscencia de la danza que ejecutaban bailarines vestidos como sátiros, es decir, esos personajes mitológicos mezcla de hombre y macho cabrío. Pero, más allá de su origen, la tragedia tenía un componente religioso en su estructura misma, con su ritual de entradas y salidas, danzas y contradanzas, diálogos y reflexiones cantadas por el coro. Y no menos religioso era su contenido. Personajes que no constituyen para nosotros más que referencias literarias, acciones que nos resultan sólo paradigmáticas, eran para el espectador griego auténticos ingredientes religiosos. Prometeo, Edipo, Electra, Orestes, son mucho más que personajes de ficción. Se establecen como verdaderos modelos de la dimensión religiosa que todo hombre posee. Y que los griegos lograron plasmar en obras de grandeza inigualable. Similar proceso encontraremos en el nacimiento del drama moderno, que comenzó como un juego sagrado en el marco imponente de las iglesias medievales. Y si en toda obra teatral se juega de alguna manera con el destino humano, se pone también sobre el tapete, de modo inevitable, por activa o por pasiva, la vivencia religiosa del hombre. Me limito a solicitar la observación de cuantos han tenido oportunidad de asistir a representaciones

teatrales. El ambiente, los gestos, los preparativos, el silencio, hasta el aplauso, o el clímax a que puede llegar (al que debe llegar) la obra en escena, todo reclama una interpretación ritual y religiosa.

En el "vamos" de nuestra frase inicial hemos encontrado tres elementos: la separación de lo cotidiano, la comunidad de vivencias, y el carácter ritual. Pero vamos "al teatro". Nuestro alejamiento del trajín diario no se realiza a partir de un "desde", sino mirando a un "hacia". No importa de dónde salgamos, lo importante es el hecho de que debemos dirigirnos al "teatro". Esta palabra puede designar cualquiera de los múltiples y diferentes tipos de construcciones que sirven para el fin escénico. Pero todos ellos cumplen idéntica función: encuadran, enmarcan y encierran el ámbito particular en el que se desarrolla el espectáculo. El teatro aísla de toda injerencia exterior, tanto a la representación escénica y a sus participantes, como a los espectadores que la presencian. El continente material tiene, en este caso, todas las características y finalidades que Ortega y Gasset atribuía al marco en su ya famosa meditación. Pero hace mucho más, porque el marco de un cuadro señala o apunta la separación de la obra artística y el medio ambiente; el teatro, en cambio, la realiza efectivamente. Aísla, en el más pleno sentido de la palabra, a quienes participan de la función teatral. Es decir, establece una verdadera isla estética en medio de la corriente vital del ámbito físico y social que lo rodea. En él se cumple acabadamente la característica de "insularidad" que constituye un rasgo específico de lo estético. La pintura, la escultura, la obra arquitectónica, o poética, exigen un aislamiento psíquico y espiritual, pero difícilmente nos separan físicamente de nuestras circunstancias. Y el estar inmersos en el espacio y el tiempo de las cosas y los hombres, implica siempre una importante limitación, aun psicológica, en nuestra capacidad de "abstraernos", es decir, separarnos, de cuanto nos circunda, para acceder al universo de la obra de arte. Entrar (porque para asistir al espectáculo escénico hay que "entrar" de un modo u otro en el mundo del teatro), significa internarnos en un tiempo y un espacio con sentido propio, con leyes distintas de las que rigen de puertas afuera, e inclusive con relaciones causales que no se corresponden con las del mundo exterior.

Y hemos ya en el interior del teatro. Hemos entrado para "ver". Porque el gesto teatral es "para ver", es *espectáculo*, algo que nos llama a ver, a poner nuestra alma en los ojos, y los ojos en la escena. Pero, ¿qué significa "ver"? En términos generales del idioma, podemos formar la gradación ver - mirar - contemplar. El ver parecería llevar la peor parte, por cuanto indica la mera recepción de las imágenes, como algo en lo que para nada interviene nuestra atención o voluntad. Mirar significa ya la acción de dirigir la vista hacia algo, o prestar atención a lo que vemos. Y contemplar es detener la mirada en el objeto visto, en actitud estática y, podríamos decir, extática. Pero "ver" significa, también y especialmente en este caso, la orientación general de nuestra persona en un sentido preciso de carácter vivencial. La obra de teatro es "espectáculo", está destinada específicamente a "ser vista", a desarrollar una situación en la que el espacio y el tiempo son visuales, en la que las relaciones e interacciones deben verse, en la que los ojos, no sólo los del cuerpo sino también los del espíritu, dirigen y abarcan el acontecer teatral. Este ver es el que los griegos llaman "theoría", y exigían tanto para la con-

templación de la obra estética como para la comprensión de la realidad. De allí que entre el acto artístico y la reflexión filosófica medie a veces sólo un imperceptible hito que ha de trasponerse sin más para pasar del uno a la otra. Henry Bergson sostenía que la única verdadera aproximación a la metafísica es la poética.

Las afirmaciones anteriores nos introducen de lleno en una cuestión que ha surgido desde siempre en todas las consideraciones acerca de la actividad artística: ¿por qué el artista se expresa en la forma en que lo hace? ¿No sería mucho más simple y comprensible una exposición, oral y escrita, pero racionalmente desarrollada, de aquello que quiere decir? La más elemental y directa contestación a esta pregunta sería: porque no puede. Aun si aceptáramos, con Benedetto Croce, que el arte no es más que un capítulo de la lingüística, deberíamos señalar que el "idioma" estético no tiene correspondencia con ninguna de las demás expresiones lingüísticas. El gran problema de todo artista, como el de todo metafísico, es el de que necesita expresar lo inexpressable. Aunque quizá la afirmación anterior no sea correcta. Porque deberíamos aclarar: "lo inexpressable para el lenguaje nocional". Esto exige una pequeña aclaración. No pretendo desarrollar ninguna teoría estética, cosa imposible en el espacio del que dispongo, ni, mucho menos, una teoría del conocimiento. Sólo indicaré algunos hechos, casi triviales, que muchas veces no se toman en cuenta. Nuestra relación cognoscitiva con las cosas se suele dividir en dos órdenes: el plano del conocimiento sensible y el plano del conocimiento intelectual. Percibimos sensorialmente las cosas, o las comprendemos racionalmente. Nuestro lenguaje está, todo él, estructurado en función de estos dos tipos de relación. Inclusive, mucho de nuestro lenguaje nocional copia las situaciones del conocimiento sensible. Así "vemos" una razón o una conclusión, por más que en semejante operación no intervienen para nada los ojos. "Tenemos la impresión" de que hay algo equivocado en determinado razonamiento, aunque ninguna impresión sensorial entre a formar parte de dicha experiencia. Pero nos importa señalar la limitación intrínseca que padecen tales tipos de interrelación con la realidad. Nuestros sentidos están limitados a la captación de lo presente, material y concreto; nuestro entendimiento no ve más que lo universal, inmaterial y abstracto. Pero, ¿eso es todo? ¿No tenemos, acaso, vivencias de cosas que no entran en ninguna de estas dos categorías? ¿Dónde queda todo aquello que Pascal denominaba "el orden del corazón"? Sin entrar en el ámbito del conocimiento místico, la gran piedra de escándalo para todas las teorías intelectualistas, podemos ver con facilidad que hay muchas formas del "conocimiento" imposibles de encuadrar en el estrecho esquema sentidos - entendimiento. Ya sea que hablemos de intuición, éxtasis, contemplación, nos estamos siempre saliendo del esquema. Y, para quedarnos en experiencias simples y cotidianas, tenemos toda la gama de situaciones que se presentan en el llamado "conocimiento del amor". Basta una breve reflexión para ver que la captación que tiene una madre de los estados de su hijo, o el amante de la persona amada, no se resuelven en impresiones, conceptos, o razonamientos inconscientes. Son una verdadera y real forma específica de conocimiento. Más aún, son una más profunda compenetración con el otro, que sobrepasa sin medida todas las especulaciones de la razón. Se lo puede denominar conocimiento por connaturalidad, conocimiento real,

comunidad con el otro, o como se quiera. En todos los casos el resultado es el mismo: estamos ante algo distinto. Y este algo distinto no puede ser abarcado por las reglas y las expresiones del lenguaje nocional. El hecho es tan antiguo como el hombre, y el problema no es nuevo. Platón ponía este conocimiento por contemplación en el pináculo de todas las formas cognitivas. Clemente de Alejandría se refería a la "gnosis" más allá de la especulación filosófica. Toda la mística nos habla de ese conocimiento oscuro y luminoso a la vez, en el que la razón se pierde y sólo queda en pie la comprensión del alma. Para no alargar innecesariamente esta lista, que podría llenar páginas, me limitaré a mencionar la parábola de Animus y Anima que tan magistralmente desarrollara Paul Claudel: Animus, el entendimiento, no puede comprender a Anima, que sólo alcanza la plenitud de la unión con su amante secreto cuando Animus está ausente.

El acto artístico es un "ver" porque sólo existe en función de captar lo que el entendimiento no puede comprender, es decir, lo que entendimiento no puede abarcar. La acción teatral no se deja reducir a presentarnos una situación que podemos analizar histórica, psicológica, o sociológicamente. Si a esto se limitara su función, estaría de más y resultaría muy pobre en relación con otras formas de expresión. Aquello que da razón de ser al teatro es la presencia, por debajo y por encima del texto y de los gestos, o mejor, a través de ellos, de una "situación" que pone en juego, de alguna manera, el destino del hombre, su modo de ser, su existencia, su realidad, su carácter de persona. Esta presencia de lo más profundamente humano del hombre es lo que venimos a ver al teatro.

Una peregrinación, en conjunto, de carácter ritual, en la que nos salimos de lo habitual, para ver. ¿Para ver qué?; una representación. Vamos al teatro a ver una representación. Lo que el teatro hace no es presentar, sino representar. Representar es presentar de nuevo. Lo que equivale a decir que nos muestra algo que ya había estado presente de alguna forma. ¿Quiere esto decir que el teatro se limita a reproducir lo que ya habíamos visto en otra parte? Un naturalismo a ultranza respondería afirmativamente a esta pregunta. Pero ello significa desconocer el verdadero sentido de la representación. La acción teatral representa al hombre, a la acción humana. Pero no a esta acción humana particular, sino a *la* acción humana. Quienes se mueven en la escena no son personas sino personajes, y su actuación se rige, no por las normas de la verdad histórica, sino por las exigencias de la verosimilitud. En el teatro no importa lo que de hecho es, sino lo que, de un modo u otro, debe ser. Muchas situaciones reales son, a la postre, inverosímiles. Y en la escena no cabe la inverosimilitud. La ficción debe ser más verdadera que la vida, tal como lo señala el personaje de Pirandello en "Seis personajes en busca de un autor". Lo que representa el teatro es lo humano del hombre, lo que podemos encontrar de paradigmático en determinadas situaciones, o en ciertos actos, o en personalidades prototípicas. El individuo real está limitado a sus propias características particulares que lo hacen irrepetible, pero también impiden que sea "hombre" sin más. El personaje teatral es un modelo humano que salta por sobre las fronteras del tiempo, del espacio y de las circunstancias particulares para proyectarse a lo universalmente válido. La acción teatral no es una pura acción individual y determinada, que no tiene más valor que,

el que pueden concederle sus participantes. Es una situación humana que se independiza de las particularidades para convertirse en algo que vale para todo ser humano. Si el arte presenta lo universal del espíritu encarnado en la particularidad de su situación, esto rige de manera especial para el teatro.

La representación teatral nos exige compenetrarnos, por la contemplación, de lo más humanamente humano que puede presentar el hombre. Aun cuando, como en el caso de Ionesco, el personaje llegue a parecer tan desdibujado que ni nombre propio tenga. Lo tremendo de tal caracterización está dado por el hecho de que refleja y manifiesta una pavorosa y profundamente válida situación existencial del hombre. Y entonces la paradoja del personaje sin nombre propio se resuelve en la presencia de una situación humana cuya captación no podemos eludir. Es probable que la mejor descripción de la teatralidad inherente al ser humano esté dada por "La fábula del hombre" del humanista español Luis Vives. En ella aparecen todos los seres del cosmos cumpliendo sus respectivos papeles de modo claramente definido y establecido. Sólo el hombre se metamorfosea permanentemente, sin atenerse a ninguna actuación previamente determinada. Cuando los dioses invitan a este fabuloso personaje a la mesa del Olimpo, y le piden que se saque la máscara, se encuentran con que aparece "descarado", razón por la cual también la máscara tiene que ser invitada al banquete divino. Es inevitable mencionar, en este punto, que la palabra "persona" proviene, según la más aceptada de las etimologías, de la máscara del actor. Y que el famoso psicólogo Gustavo Jung asimilaba persona y máscara. Casi nos sentiríamos tentados de afirmar que el hombre se realiza más cuanto más "actúa" (y otra vez se nos cruzan las palabras de la vida y del teatro). El hombre llega a ser más él mismo cuanto mejor asume su propio personaje.

El "vamos al teatro a ver una representación" se nos ha manifestado como un acto ritual y comunitario que nos saca del mundo anodino de lo cotidiano para llevarnos a asumir más nuestra propia humanidad en la contemplación de lo humano representado en la escena. Que no es otra cosa que una forma vivida de realizar lo que intelectualmente intenta la filosofía. No en balde Aristóteles afirmaba de la tragedia que es más filosófica que la historia.

OMAR ARGERAMI

NOTAS Y COMENTARIOS

SOBRE EL SER QUE NO ES "EL SER EN CUANTO SER"

Santo Tomás afirma que el ser, como "ens in quantum ens" se conoce "statim et sine discursu"¹ y, a la vez, que es el ser el objeto primero que cae bajo la inteligencia², esto es, lo primero y en lo cual conoce ella todo lo que conoce.

Plantea una cuestión que todos sus seguidores han formulado: ¿qué quiere esto decir?, ¿que todos los hombres tienen la noción metafísica de ser? Y, si no, ¿cuál es la diferencia entre el objeto primero del conocimiento intelectual y el propio del metafísico? (Y, todavía, ¿cómo se pasa de uno al otro? ¿Cómo se deviene metafísico?)

En dos de los textos manejados con ocasión del Seminario³ se plantea detalladamente este problema del concepto de ser o, lo que es mejor, la determinación de lo que dice "ser en tanto que ser" cuando define el objeto de la metafísica.

El padre De Finance hace un prolijo análisis donde, como es habitual en sus trabajos, no sacrifica ninguna verdad al sistema, prefiriendo el planteo sin respuesta acabada, los aportes extraños, las cuestiones a fondo, antes que una coherencia escolar.

Jacques Maritain expone una "lección" y, como tal, se sitúa en una expresión estrictamente escolar; pero si en el modo y en la extensión sobre todo, no alcanza la hondura del otro estudio, en los temas introduce una serie de variantes sumamente fecundas para la comprensión de la cuestión que nos ocupa.

En efecto: en el "Conocimiento del Ser" se mencionan dos conceptos distintos: aquél del "ser en cuanto ser", propio del metafísico y el que usa el hombre común, así como el científico, según el modo fundamental del género supremo⁴. Refleja, por lo demás, el habitual tratamiento diádico que se hace del tema entre lo metafísico y lo no-metafísico.

En la segunda lección de la "Siete...", en cambio, se detallan cuatro modos de pensar al ser que difieren del propiamente metafísico, que sería el

¹ Por ej. *De Ver.*, 8, 15.

² *Summa Th.*, I-II, 55, 4; *De Ver.*, I, 1.

³ DE FINANCE, J., *Conocimiento del Ser*, Gredos, Madrid, 1971. MARITAIN, J., *Siete Lecciones sobre el Ser*, Desclee de Brouwer, Buenos Aires, 1944.

⁴ *Op. Cit.*, pp. 30 y 36-41.

quinto y nos ha sugerido una variedad de semejanzas y oposiciones que parecen especialmente interesantes para una reflexión más detenida y que guste de los matices.

Este trabajo propone, entonces, esa reconsideración del esquema maritainiano como perspectiva. No es sino una rápida recorrida sobre el pensamiento de Jacques Maritain sobre este punto y en esa obra y el ofrecimiento de las reflexiones que suscita. Nos limitaremos, sin embargo, a los conceptos de ser que *no son* el metafísico y a los perfiles que de éste surgen por diferencia con aquellos, por parecernos al tema más original, sin entrar, en absoluto, en el meollo del "ser en cuanto ser" como tal.

I

No es la noción metafísica la del hombre común, la del conocimiento vulgar, que tiene el concepto de lo que llama "el ser vago". Ni el que usa el científico, al que denomina el "ser particularizado". Ni el propio de la lógica, "ser desrealizado"; ni mucho menos el de la "mala" lógica, que piensa con una noción a la que no vacila en llamar de "pseudo-ser". Glosémoslos rápidamente.

El ser vago:

Los hombres conocen al ser. Es más: lo primero que conocen es el ser. Es más: todo lo conocen en y como ser.

Pero, justamente, porque todo lo conocen como ser y al ser lo conocen en todo, éste es un concepto vago y difuso y, sin embargo, es un concepto de la totalidad. En forma no precisa los hombres están frente al todo del ser y a él se vinculan con su pensamiento.

Se trata de una especie de horizonte último, impensado las más de las veces y con un fuerte acento realístico-práctico. Se trata, también, de una especie de materia común universal.

Por cierto que también lo piensan como *tal* ser, pero "ser" es, sobre todo, ese fondo difuso de totalidad omniabarcante.

Podría determinarse, al parecer, un movimiento propio de ese modo de pensar que se da en dos sentidos: hay un ascenso hacia la generalidad, por simple supresión de particularidades y una clarificación en la determinación de "tal" o "cual" ser. Sin embargo, pareciera que no debe figurárselo como simple progreso por vaciamiento ni simple iluminar por particularización: conserva, a la vez, la riqueza que nada excluye y la totalidad que en todo es horizonte.

Abundan las expresiones maritainianas en este sentido: "Es un conocimiento infracientífico y, sin embargo, más universal que el de las ciencias particulares...; tiene un cierto valor metafísico, en el sentido de que alcanza los objetos propios (aunque de una manera distinta) de la metafísica;... en el sentido común (hay) una especie de esbozo de filosofía primera, diseño poderoso al par que ingenuo, tramado por el movimiento y los instintos espontáneos de la razón... así.. alcanza un conocimiento cierto, aunque no científico, de Dios, de la personalidad humana, de la libertad, etc..."⁵. "El ser es

⁵ *Op. Cit.*, p. 47.

⁶ *Op. Cit.*, p. 47.

⁷ *Op. Cit.*, p. 50. Hasta aquí los subrayados pertenecen al autor. Los paréntesis nos pertenecen.

captado a ciegas, en un signo... que es como un *vicario* y un *antifaz* del ens in quantum ens" ⁶... "este cuadro común (generalísimo), más el hormigueo sensible que encierra, es una especie de *equivalente práctico* y de *sucedáneo* del ser del metafísico" ⁷. En definitiva, "ser", como "ens comune" y como Causa Primera" le está presente, al marco de la *implicitud*. ⁸

El ser particularizado:

Este es un concepto claro de ser, pero sectorial. Las ciencias particulares conocen el ser y lo hacen objeto de su investigación, pero siempre bajo la forma de *tal ser*.

Los científicos excuyen la totalidad que como al común de los hombres se les presenta y fijan la luz de su inteligencia en una parte del ser a la que destacan y privilegian, a la vez que iluminan con mayor y mayor intensidad.

Resuena aquí el viejo texto aristotélico que distingue, según esta óptica, a la metafísica de las otras ciencias que "recortan una parte del ser y de esa parte estudian sus atributos". ⁹

Maritain dice que el ser está "disimulado por ciertas condiciones y comportamientos particulares" ¹⁰ y la evocación del "olvido" del ser en el ente, de Heidegger, parece inevitable.

El ser desrealizado:

¿Acaso la Lógica se las ha con el ser? Maritain lo defenderá con toda su alma: con el ser en totalidad y en claridad científica.

Casi paralelo al del metafísico, el lógico tiene ante sí al ser, pero como desrealizado, esto es (como relaciones de razón de segunda intención) como *ente de razón*.

"Puesto que el lógico se ocupa de todo cuanto los otros filósofos u hombres de ciencias se ocupan igualmente, considerándolo, sin embargo, no en cuanto a la realidad, sino en cuanto se halla engarzado en el movimiento de la razón... el lógico encontrará (la noción de ser)... como encuentra a todas las otras y en un título eminente, puesto que todas las otras la suponen" ¹¹.

"Vuelve reflexivamente sobre el ser desde el punto de vista de la función que éste desempeña en el orden del pensamiento yendo a la verdad y a las relaciones vitales de los conceptos entre sí; así, por ejemplo, la noción de ser desempeñará un papel capital al asegurar la coherencia del pensamiento, ya que toda la lógica está suspendida del principio de contradicción, forma lógica del principio de identidad." "Es también la noción de ser la que interviene en la teoría de lo cópula verbal esencial al juicio". "En fin, y sobre todo... trata desde su punto de vista reflexivo, el carácter trascendental y analógico del ser" ¹².

⁸ *Op. Cit.*, p. 48.

⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, I. 1003 a 20.

¹⁰ *Op. Cit.* p. 45.

¹¹ *Op. Cit.* p. 52.

¹² *Op. Cit.*, p. 53.

El pseudo-ser:

Por último, tenemos el caso de la lógica degradada merced a dos errores sobre su naturaleza, que se suma a un tercero, relativo a la metafísica. Son los que consisten en: privilegiar el punto de vista de la extensión sobre el de la comprensión; formalizar la lógica como prescindente de todo interés de verdad y entender que el pensamiento se dirige exclusivamente a conocer las *esencias*: "el resultado de todo esto es que el ser, objeto propio del metafísico, será confundido, no solamente con el auténtico ser de la lógica (que le haría caminar en la pura vacuidad¹³), sino también con el ser objeto de la pseudo-lógica, de la lógica degenerada, con el ser género supremo y pura forma del pensamiento: este ser merece con justicia el nombre de pseudo-ser"¹⁴.

Estamos en el campo de las lógicas puramente formales, definidas por Maritain como lógicas de la extensión: esto es, que reducen las relaciones a la inclusión de más en más abarcadora.

El ser, aquí, es la "clase suprema", el género de los géneros, ejemplo límite de la extensión máxima y de la comprensión nula. Este es el que Hegel puede llamar "igual a la nada", para indignación de Heidegger¹⁵.

Se establecen así cuatro oposiciones entre estos modos de pensar el ser y el del metafísico.

El del conocimiento vulgar se opone como lo vago a lo preciso, lo implícito a lo explícito; el del científico, como lo parcial a lo total; el del lógico, como lo real a lo irreal y el del pseudo-lógico, como lo falso a lo verdadero o, mejor, como lo vacío a lo pleno.

No se trata, entonces, de una única manera de no ser metafísico.

Al hombre común le falta la *definición del "como ser"*, "*in quantum ens*": esto es, el ser en su pureza conceptual... toda aquella que un concepto análogo permita.

El científico, en cambio, *reduce* necesariamente, "recorta y estudia sus atributos", los que fueren: esto significa que la parcialidad es la nota no sólo de las ciencias positivas sino también de las disciplinas filosóficas que no son la metafísica. Esta, al contrario, mira al *ser en totalidad*.

La lógica tiene ante sí un ser total y explícito, pero puro ente de razón, contenido mental que, como tal, no se da nunca en la realidad. La metafísica trata eminentemente del ser y muy especialmente en su preferencia por el ser *en tanto que "esse"*.

La pseudo-lógica, por fin, no ofrece sino un cuadro omniabarcador pero vacío, en tanto que el ser, objeto del metafísico es, por definición, *el más rico* de los conceptos.

Pero también se dan ciertas vinculaciones, a la vez que ciertos falseamientos posibles de la metafísica.

El hombre común y el metafísico coinciden en la totalidad y en la realidad del ser con el que se encuentran. El científico comparte la investigación lúcida y, precisamente, científica; con el lógico tienen en común, además de ese tratamiento riguroso, la mirada total.

¹³ Op. Cit., p. 54.

¹⁴ Op. Cit., pp. 56-57

¹⁵ HEIDEGGER, M., *La Constitución Onto-Teo-Lógica de la Metafísica*. Traducción de H. Mandrioni y N. Corona, edición del Seminario de Investigación en Filosofía Contemporánea, Facultad de Filosofía, U. C. A., 1972.

Y así se evidencian las distintas maneras posibles y dadas en la historia, de falsear la metafísica.

Cuando se la confunde con la primera perspectiva se la reduce a un horizonte impensado, objeto, más de una intuición difusa y de tono vital y experiencial que de una posible ciencia. Nos encontramos ante una metafísica raigal, pero oscura.

En el segundo caso, se la convierte en una ciencia particular más. Poniendo, por ejemplo, al lado del ser en tanto que vivo, del ser en tanto que enfermo, del ser en tanto que relieve geográfico, al ser en tanto que ser. Nada puede ofrecer este pensar a todo otro pensar: se acomoda a su lado y trata su tema con la misma angostura general.

En la tercera posibilidad, una de las más frecuentes, la inteligencia se fascina por su propio poder y hace del juego del discurso la realidad del ser. La dificultad inteligible del "ens in quantum ens" y, sobre todo, lo inasible conceptualmente del "esse", llevan, como por una pendiente natural, a esta confusión con el ente de razón. Es preciso reconocer que el tratamiento paralelo y, a veces, mezclado e indiferenciado, de temas lógicos y metafísicos en los textos aristotélicos, ha contribuido a producirla. El mote de fantasía ilusoria que tantas veces tuvo que soportar la metafísica quizá tenga en este viraje su razón.

Y todavía peor es el caso del trueque con el pseudo-ser: aquí la metafísica se gloria de un lugar de preeminencia imparcial absoluta, pero que nada dice ni puede decir de su objeto. Ya mencionamos que esto es lo que acontece en el paroxismo desrealizante del idealismo, mereciendo la dura impugnación heideggeriana que, por otra parte, ésta hace extensiva, entendemos que injustamente, a toda metafísica ¹⁵.

II

Todo esto no es sino el inicio de la cuestión: queda por plantear cómo se pasa de un concepto de ser a otro. Esto es, de qué depende esta intuición metafísica. No pocos autores, como Bergson, Heidegger, Marcel y, en parte, el mismo Maritain, aluden a ciertas experiencias privilegiadas que posibilitan ese paso. En efecto: parece que para pasar, valga el juego de palabras, de un sabido aunque no sabido a un sabido (lo que en una expresión feliz llama De Finance la "paradoja" del ser) ¹⁶ es preciso un especialísimo tránsito que seguramente no es el de la deducción demostrativa para acercarse al acontecimiento gratuito.

Sólo quisiéramos apuntar una inquietud: cuando se habla de vocación filosófica, en general, y de visión metafísica, en especial, se suele soslayar la cuestión escolar: profesores y alumnos quedan fuera del orden de la génesis de los filósofos y los pensadores.

La pregunta que quiere ser honesta con la realidad es la siguiente: el mundo filosófico hoy vive en las academias, institutos y facultades: ¿Cómo se deviene filósofo? ¿Cómo se adquiere el hábito metafísico desde el banco escolar?

A modo de conclusión quisiéramos apuntar algún problema y destacar las ventajas que a nuestro parecer ofrece esta propuesta maritainiana.

¹⁶ Op. Cit., p. 33.

Para ser honestos, el punto que nos resulta más oscuro es el dedicado a la lógica y, por extensión, el de la "pseudo-lógica". Nos parece sumamente confusa la determinación precisa de aquello que se presentó como el ser de razón. ¿Es que la lógica tematiza al ser en totalidad, como ente de razón? ¿O, sencillamente, piensa ciertas relaciones de razón de segunda intención, esto es, *un* ser de razón, pero, de algún modo, particular, captado mediante una abstracción formal, semejante a la de las matemáticas?

No estamos en condiciones de plantear siquiera, mucho menos de intervenir en la discusión. Pero, en verdad, hoy no podría calificarse tan rápidamente a toda lógica formalizada de "pseudo-lógica". En la cuestión planteada entre lo que un autor llama "la lógica y las lógicas" hay todo un espectro que tiene en un extremo a una disciplina de tal manera enraizada en el ser, con fundamento real e intención de verdad, que no vemos cómo podrá evitar el peligro que Maritain apunta, pero a la inversa: no ya confundir el objeto de la metafísica con el de la lógica, sino el de ésta con el de aquélla. En el otro extremo, habría una formalización a tal punto indiferente de toda verdad y realidad que se tornaría, no ya lógica-matemática, sino matemáticas a secas, si de esa manera se vacía de toda intención significativa. En el medio, una gran cuestión abierta que reclama ser contestada, no sólo con enunciados rigurosos, sino con atención honesta a las diferencias, a las mezclas y a los errores.

Las ventajas nos parecen múltiples.

En primer lugar y en general la ya apuntada de diversificar las diferencias con el objeto metafísico, aportando nueva luz para conocerlo.

Además, subraya la estrecha y especial vinculación de la metafísica con el conocimiento vulgar: el modo misterioso como la Sabiduría natural es, a la vez, la más lejana y la más cercana de las ciencias a la experiencia cotidiana; porque es, a la vez, la más abstracta y la más real.

Perfila un acercamiento tangencial, pero acercamiento, al fin, con las ciencias particulares.

Y, especialmente, opone con fuerza el objeto del lógico y el del metafísico, que suelen confundirse, pese a las declaraciones de principio de algunos autores. La insistencia en lo propio metafísico quiere hacerse cargo y curar una exposición que ha tratado a veces, al ser en cuanto ser como un todo englobante y sin profundidad, pasto de una ciencia exhaustiva y desprovisto de todo misterio.

La metafísica vuelve a ofrecerse como la más nueva de las ciencias, ante la cual, el espíritu pasa de una impresión del "ya está todo dicho" al verdadero asombro del "nada sabemos".

LUISA F. R. ALSINA DE GARCÍA

BIBLIOGRAFIA

CATALDO DI NAPOLI, *Dove va la la civiltà industriale*, Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo, 1978, 183 pp.

Si una persona medianamente culta, con ciertas preocupaciones intelectuales —sin que lleguen a ser estrictamente metafísicas—, observadora y que suele poner atención en los acontecimientos diarios, hiciera un catálogo de los “males” y problemas que aquejan al hombre y al mundo hoy, su enumeración, con toda seguridad, no diferiría mayormente de los títulos de cada uno de los capítulos del presente libro. En efecto, desde los problemas de la democracia, la violencia y la sociedad permisiva, hasta el tráfico de armas, el cine, la familia y las drogas, etc., son temas sobre los que recae la atención, por qué no decirlo, lúcida y sintética, de Di Nápoli.

La obra está estructurada sobre dos ejes fundamentales: “se trata de hechos y fenómenos —dice el autor— de nuestro tiempo, que revelan en cierta medida la naturaleza de la civilización actual” (6); es decir, hay un primer intento que consiste en mostrar ciertos hechos —sociales, políticos, económicos y culturales— sin una pretensión interpretativa, sino de constatación. Por otra parte, el segundo eje estaría constituido por un interrogante, que expresado por Di Nápoli quedaría formulado diciendo que “el tiempo se encargará de hacer conocer cuál será el signo del hombre de la era atómica, en qué dirección serán orientadas sus preferencias” (8). Pero ante esta constatación de hechos y este interrogante así formulado, se entrevé un supuesto, o varios, fundamental: la civilización industrial es una civilización decadente; la violencia es el signo de su caída; la falta de libertad, su consecuencia, y la “muerte de Dios”, su causa.

El estilo de la obra es fluido, rápido; prácticamente no se detiene nunca el autor a encontrar el tiempo y el espacio para grandes profundizaciones o intentos teóricos. Pero, a pesar de este “vuelo de pájaro”, el libro dista, y mucho, de provocar desinterés, porque su misma sencillez invita a la reflexión sobre los problemas que trata. Todo el texto tiene, además, una orientación cristiana; en este sentido las críticas y las soluciones propuestas, casi siempre a modo de esbozos, son al mismo tiempo que realistas, cristianas; es decir, la óptica, la tonalidad de fondo, es el marco de la fe. Esto último, por supuesto, no es argumento para declarar dogmáticas las aseveraciones del autor, o unívocas sus soluciones, sino que simplemente indica que fuera de este contexto varios pasajes (por no decir la totalidad de la obra) resultarían ininteligibles. Hay supuestos, simplemente aceptados, no demostrados, entre otras cosas, porque una demostración hubiese sido poco menos que imposible. Desde este punto de vista se puede entender que “la civilización contemporánea está signada, como se sabe, por un proceso de secularización cuyo soporte es la afirmación de la muerte de Dios” (167).

Se puede decir que la totalidad de los hechos —los males— enumerados en cada capítulo, conduce a aquél titulado “Quando Dio muore”. Allí se llevan

a sus últimas consecuencias —sin salirse del estilo “glissante” de toda la obra— las actitudes constatadas anteriormente.

El libro conlleva un intento moralizante, sirve, si se me permite la expresión, para no perder la memoria, o, si se quiere, para poner las barbas en remojo. Pero este intento ético no carece de atisbos metafísicos. La frase conclusiva del libro así lo muestra: “Se puede decir que una auténtica y válida antropología no puede eludir el hecho de que el hombre es incapaz de establecer buenas relaciones con sus semejantes, y por lo tanto de construir una verdadera civilización, si primero no toma conciencia de su propia condición de creatura y no procura estar en paz, en primer término, consigo mismo, con su propia conciencia” (180).

Se trata, en definitiva, de un libro de divulgación, simple, pero con una arquitectura sólida, bien fijada, que no requiere del lector exquisitos aprestos metafísicos, o una ilustración fuera de lo común para ser comprendido y valorado. Al mismo tiempo su claridad es una buena orientadora.

DANIEL GAMARRA

DOROTHEE SOLLE, *Sufrimiento*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1978, 180 pp.

“¿Es posible integrar las múltiples formas del sufrimiento en un proceso educativo que dure toda la vida? ¿Cómo distinguir el sufrimiento que hace ciegos y sordos, que nos deja mutilados, del sufrimiento que resulta productivo para nosotros?” (pág. 9), pregunta la autora al comienzo de su obra, y alrededor de esta interrogación gira toda la problemática.

En los capítulos 1 y 2 comienza haciendo una crítica del masoquismo cristiano, de esa sumisión incondicional al sufrimiento y de lo que llama apatía posteristiana, consistente en un cristianismo insensible al dolor, a los problemas sociales y políticos.

Habla en el capítulo 3 de las fases del dolor: el sufrimiento mudo, sumiso; la queja, que implica aceptación y superación en estructuras previamente establecidas, y finalmente el cambio, que supone aceptación y superación de la impotencia en estructuras cambiadas.

Se refiere en el capítulo 4 a la aceptación del sufrimiento, actitud que según Solle está bajo una doble sospecha ideológica. Así, desde el punto de vista individual aparece como un masoquismo y desde el punto de vista social como una afirmación que consolida los estados injustos.

En el capítulo 5 habla del aprendizaje por medio del sufrimiento, estableciendo que podemos lograr por el dolor, un amor más grande a todo cuanto existe, pero que no es necesario que remitamos a Dios este cambio que opera el sufrimiento, ya que el cristianismo es una religión libre de sufrimiento en un mundo también concebido como exento de dolor.

En su último capítulo se refiere al cristianismo como religión de los esclavos, diciendo que no es sólo una actitud religiosa interior, sino también un movimiento político de sublevación, pues en ella se agita toda rebelión interna. Cita además a “El Anticristo”, de Nietzsche, donde dice: “La igualdad de las almas ante Dios, esta falsedad... es dinamita cristiana”.

Llama la atención al terminar la lectura de este libro el lenguaje utilizado por la autora: sadismo-masquismo, de reminiscencias freudianas, para describir las relaciones del hombre con ese Dios que pinta con colores tan terribles a lo largo de la obra; así como sorprenden también las extemporáneas citas que hace de Marx.

El problema está situado en la rebelión de la autora contra la concepción protestante del pecado y, por lo tanto, del sufrimiento. Así, desde esta concepción Sölle critica lo que llama el masquismo cristiano, o sea, la resignación ante el dolor, y, por otra, el sadismo teológico, que basa en estos tres puntos: Dios omnipotente impone todo sufrimiento, Dios actúa en forma justa y todo sufrimiento es un castigo por los pecados.

Desde nuestra concepción católica la visión es distinta. Si bien el pecado va unido al dolor, un cristiano debe ser un hombre que asuma el sufrimiento con alegría y caridad, pues éste lo purifica del pecado. Así el dolor se convierte en medio de Resurrección.

También se refiere a la apatía frente al dolor; cita casos de miserias del llamado tercer mundo y de la guerra del Vietnam. Y, como contrapartida, presenta la figura de Simone Weil, quien reacciona frente al dolor ajeno, queriendo compartirlo hasta la propia muerte.

Pero surge un interrogante: ¿habrá gritado Sölle tan estentóreamente contra el asesinato masivo que se realiza sistemáticamente en Vietnam en nuestros días? ¿Habrà tenido en cuenta que esta matanza fue ordenada por el régimen de Hanoi, a la que llama patéticamente "capital de la dignidad humana"?

TERESA VILGRÉ-LE MADRID

OCTAVIO NICOLAS DERISI, *Esencia y Vida de la Persona Humana*, EUDEBA, Buenos Aires, 199, 212 pp. *

La obra comienza con la presentación de la noción metafísica de la persona como "substancia completa subsistente espiritual" (p.: 23), subrayando su nota específica, que es la espiritualidad. Sobre este fundamento se desarrollan los capítulos sucesivos, que tratan del ámbito espiritual de la persona, de su nobleza y grandeza como imagen de Dios. Está expuesta con claridad la relación entre persona y cultura, o sea, el mundo humano que la persona crea en torno a sí misma.

Luego el horizonte se va ampliando progresivamente: toca los problemas del orden moral, del derecho y de la sociedad en una bella síntesis unitaria. Está muy bien expuesto y con claridad que "el orden moral se funda en el Fin divino del hombre" (p. 90). Sobre esta ordenación del hombre hacia Dios —Verdad, Bondad y Belleza infinitas— se fundan todas las obligaciones morales; sobre ellas se funda después el derecho natural. Porque, si es obligatorio cumplir determinados actos, tenemos, por consiguiente, también el derecho para poder cumplirlos. El derecho natural funda después, a su vez, el derecho

* Aparecido en *La Civiltà Cattolica*, Roma, 16 de febrero de 1980.

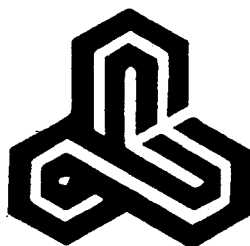
positivo y la sociedad. El fin de la sociedad política es la defensa de la persona humana y de las sociedades intermedias; y además la constitución del bien común. El autor opone brillantemente este orden que deriva de la interioridad de la persona al pseudo orden que está impuesto desde el exterior en las concepciones materialistas.

Con lúcida profundidad la obra toca los problemas más vivos de nuestro tiempo, oponiendo la concepción espiritualista de la persona al materialismo marxista y al irracionalismo. Muestra cómo sin la interioridad espiritual de la persona y de su esencial relación con Dios, el hombre se dirige a su propia destrucción y hacia el caos.

G. BORTOLASO

**El texto
de esta revista
está impreso en papel
producido en la
Provincia de Jujuy,**

**con materia prima
nacional**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394 - 1360 - 1364

SANCHEZ ELIA PERALTA RAMOS

SEBRA S. C. A.

ARQUITECTOS

**ARENALES 1132
CAPITAL**

BANCO RIO.

**-UN GRAN
CAUDAL
HUMANO Y TECNICO
A SU SERVICIO.**

casa central: Cangallo 541 - Buenos Aires casa matriz: Calle 8 esq. 50 - La Plata
centro propio de computación: Avda. Belgrano 913 - Buenos Aires y sucursales



BANCO RIO DE LA PLATA

YERBA MATE Y TE


Taragui

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971

Isidro Casanova

651-0948

SARMIENTO 767

Piso 2º

40-6789 y 6833

PENSAMIENTO

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las
Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

Adhesión de la

Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320

BUENOS AIRES

ADURIZ S. A. I. C. y F.

Tiendas con sucursales

Casa Central:

ALSINA 1382

Buenos Aires

T. E. 38 - 9502



FERRETERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES

PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD

BAZAR FRANCES

IMPORTACION - REPRESENTACIONES

**Carlos Pellegrini y Rivadavia
1009 Capital Federal
Tel. 35-2021/9**